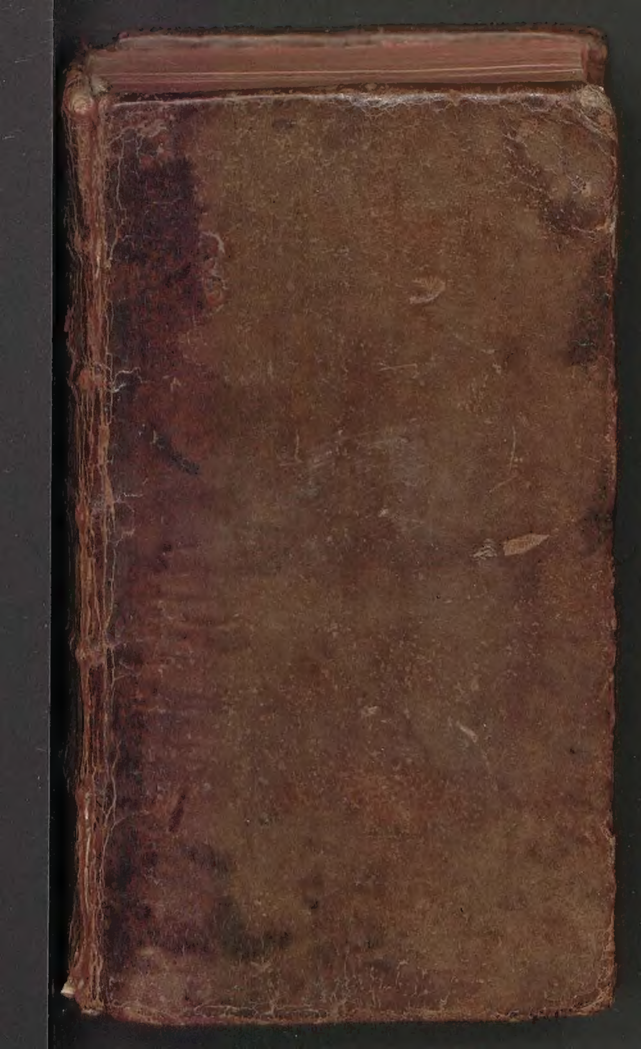
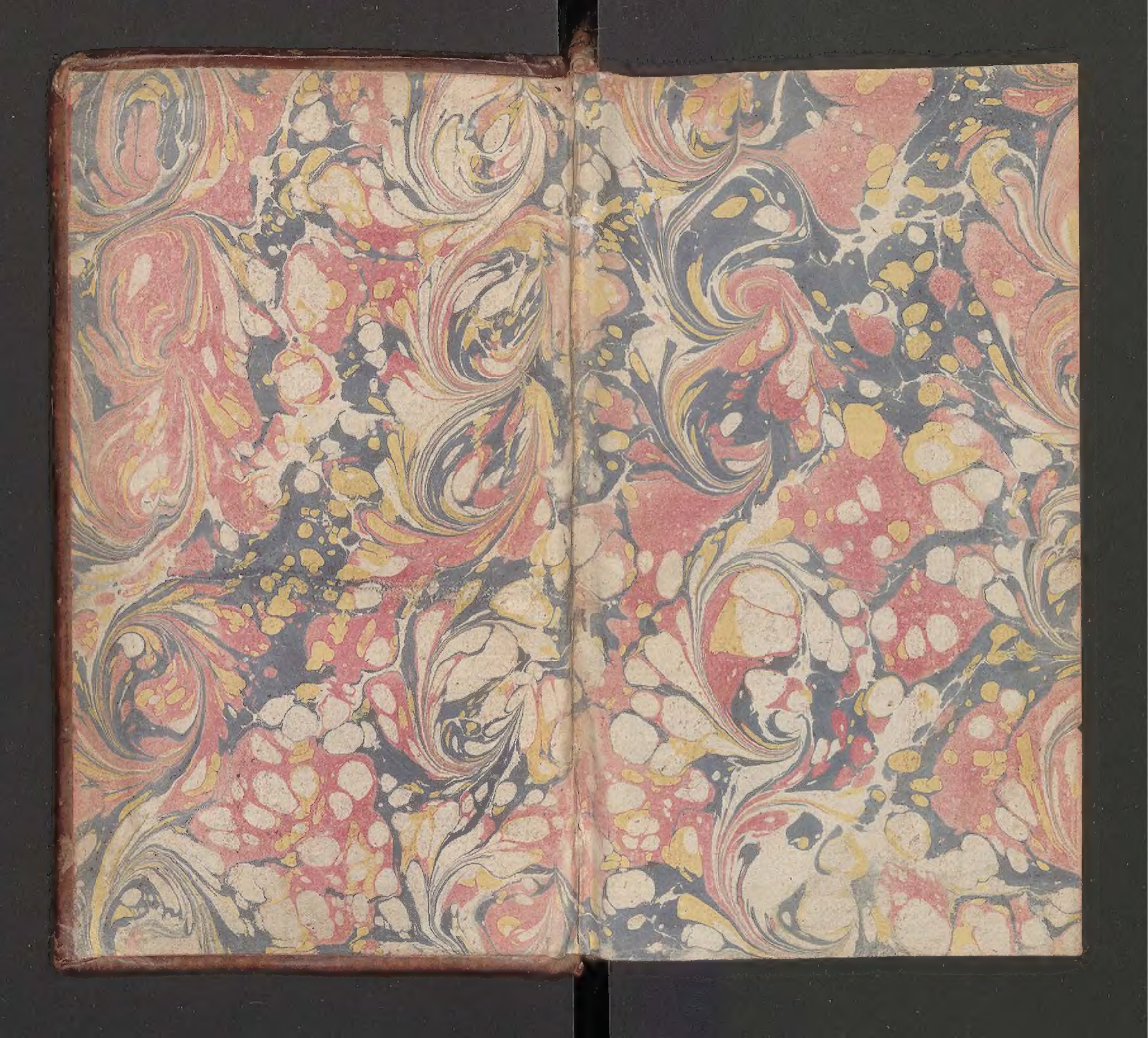




LES MEDITATIONS METAPHYSIQUES DE RENE' DESCARTES,

Touchant la premiere Philosophie.

Dediées à Messieurs de Sorbonne.

Nouvellement divisées par Articles, avec des Sommaires à côté, & avec des renvois des Articles aux Objections, & des Objections aux Réponses, pour en faciliter la lecture & l'intelligence.

Nouvelle Edition, revûë & corrigée.

TOME PREMIER.



A PARIS,
Chez ANDRE' MORIN, grande Salle du Palais, au Saint-Esprit.

M. DCC. XXIV.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.



A

MESSIEURS LES DOYEN

Et Docteurs de la Sacrée Faculté de Theologie de Paris.

ESSIEURS,

La raison qui me porte à vous presenter cet ouvrage est si juste, & quand vous en connoîtrez le dessein, je m'assûre que vous en aurez aussi une si juste

de le prendre en vostre protection, que je pense ne pouvoir mieux faire pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, que de vous dire en peu de mots ce que je m'y suis proposé. J'ai toûjours estimé que les deux questions de Dieu & de l'Ame, estoient les principales de celles qui doivent plûtot estre démontrées par les raisons de la Philosophie, que de la Theologie: Car bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fideles, de croire par la Foi qu'il y a un Dieu, & que l'ame humaine ne meurt point avec le corps; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux Infideles aucune Religion, ni quasi même aucune vertu Morale, si premierement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle; Et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de plus grandes recompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes prefereroient le juste à l'utile, si elles n'étoient retenuës, ni par la crainte de Dieu, ni par l'attente d'une autre vie; Et quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Ecritures, & d'autre part qu'il faut croire les Saintes Ecritures, parce qu'elles viennent de

Dieu; la raison de cela est que la Foy estant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grace pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe: on ne sçauroit neanmoins proposer cela aux Infideles, qui pourroient s'imaginer que l'on commettroit en ceci la faute que les Logiciens nomment un Cercle.

Et de vray, j'ay pris garde que vous autres Messieurs avec tous les Theologiens, n'assûriez pas seulement que l'existence de Dieu se peut prouver par raison naturelle; mais aussi que l'on infere de la Sainte Ecriture, que sa connoissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, & qu'en effet elle est si facile, que ceux qui ne l'ont point sont coupables; Comme il paroît par ces Paroles de la Sagesse, Chap. 13. où il est dit; Que leur ignorance n'est point pardonnable: car si leur esprit a penetré si avant dans la connoissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aïent point reconnu plus facilement le souverain Seigneur? *Et aux Romains Chap. 1. il est dit qu'ils sont* inexcusables; *& encore au même endroit par ces Paroles,* Ce qui est

connu de Dieu eſt manifeſte dans eux; *il ſemble que nous ſoyons avertis, Que tout ce qui ſe peut ſçavoir de Dieu, peut être montré par des raiſons qu'il n'eſt pas beſoin de tirer d'ailleurs que de nous-mêmes & de la ſimple conſideration de la nature de nôtre Eſprit. C'eſt pourquoy j'ay crû qu'il ne ſeroit pas contre le devoir d'un Philoſophe, ſi je faiſois voir icy comment, & par quelle voye nous pouvons, ſans ſortir de nous-même, connoiſtre Dieu plus facilement & plus certainement, que nous ne connoiſſons les choſes du monde.*

Et pour ce qui regarde l'Ame, quoique pluſieurs ayent crû qu'il n'eſt pas aiſé d'en connoiſtre la nature, & que quelques-uns aient même oſé dire que les raiſons humaines nous perſuadoient qu'elle mouroit avec le corps, & qu'il n'y avoit que la ſeule Foy qui nous enſeignât le contraire; neanmoins d'autant que le Concile de Latran tenu ſous Leon X. en la Seſſion 8. les condamne, & qu'il ordonne expreſſément aux Philoſophes Chreſtiens de répondre à leurs argumens, & d'employer toutes les forces de leur eſprit pour faire connoiſtre la verité, j'ai bien oſé l'entreprendre dans cet écrit. Davantage, ſçachant que la principale raiſon, qui fait que

pluſieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, & que l'Ame humaine eſt diſtincte du corps, eſt, qu'ils diſent que perſonne juſques ici n'a pû démontrer ces deux choſes: quoique je ne ſois point de leur opinion, mais qu'au contraire je tienne que la pluſpart des raiſons qui ont eſté apportées par tant de grands perſonnages touchant ces deux queſtions, ſont autant de demonſtrations quand elles ſont bien entenduës, & qu'il ſoit preſque impoſſible d'en inventer de nouvelles: ſi eſt-ce que je crois qu'on ne ſçauroit rien faire de plus utile en la Philoſophie, que d'en rechercher une fois avec ſoin les meilleures, & les diſpoſer en un ordre ſi clair & ſi exact, qu'il ſoit conſtant deſormais à tout le monde, que ce ſont de veritables demonſtrations. Et enfin, dautant que pluſieurs perſonnes ont deſiré cela de moi, qui ont connoiſſance que j'ai cultivé une certaine methode pour reſoudre toutes ſortes de difficultez dans les ſciences; methode qui de vrai n'eſt pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la verité, mais de laquelle ils ſçavent que je me ſuis ſervi aſſez heureuſement en d'autres rencontres, j'ai penſé qu'il eſtoit de mon devoir d'en faire auſſi l'épreuve ſur une matiere ſi importante.

Or, j'ai travaillé de tout mon poſſible pour comprendre dans ce Traité tout ce que j'ai pû découvrir par ſon moyen. Ce n'eſt pas que j'aïe ici ramaſſé toutes les diverſes raiſons qu'on pourroit alleguer pour ſervir de preuve à un ſi grand ſujet; car je n'ai jamais crû que cela fut neceſſaire, ſinon, lorſqu'il n'y en a aucune qui ſoit certaine; Mais ſeulement j'ai traité les premieres & principales d'une telle maniere, que j'oſe bien les propoſer pour de très-évidentes & très-certaines demonſtrations: Et je dirai de plus qu'elles ſont telles, que je ne penſe pas qu'il y ait aucune voye par où l'eſprit humain en puiſſe jamais découvrir de meilleures: car l'importance du ſujet, & la gloire de Dieu à laquelle tout ceci ſe rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai de coûtume. Neanmoins quelque certitude & évidence que je trouve en mes raiſons, je ne puis pas me perſuader que tout le monde ſoit capable de les entendre. Mais tout ainſi que dans la Geometrie il y en a pluſieurs qui nous ont eſté laiſſées par Archimede, par Apollonius, par Pappus, & par pluſieurs autres, qui ſont reçûës de tout le monde pour très-certaines & très-évidentes, parce qu'elles

ne contiennent rien qui conſideré ſeparement ne ſoit très-facile à connoiſtre, & que partout les choſes qui ſuivent ont une exacte liaiſon & dépendance avec celles qui les precedent; neanmoins parce qu'elles ſont un peu longues, & qu'elles demandent un eſprit tout entier, elles ne ſont compriſes & entenduës que de fort peu de perſonnes. De même encore que j'eſtime que celles dont je me ſers ici, égalent, ou même ſurpaſſent en certitude & évidence les demonſtrations de Geometrie, j'apprehende neanmoins qu'elles ne puiſſent pas eſtre aſſez ſuffiſamment entenduës de pluſieurs, tant parce qu'elles ſont auſſi un peu longues, & dépendantes les unes des autres, que principalement, parce qu'elles demandent un eſprit entierement libre de tous préjugez, & qui ſe puiſſe aiſément détacher du commerce des ſens. Et à dire le vrai, il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui ſoient propres pour les Speculations de la Metaphyſique, que pour celles de la Geometrie. Et de plus il y a encore cette difference, que dans la Geometrie chacun eſtant prevenu de cette opinion, qu'il ne s'y avance rien dont on n'ait une demonſtration certaine; ceux qui n'y ſont pas entierement verſez, péchent bien plus ſouvent en approuvant de fauſſes

demonstrations, pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en refutant les veritables. Il n'en est pas de même dans la Philosophie, où chacun croïant que tout y est problematique, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la verité, & même beaucoup se voulant acquerir la reputation d'Esprits forts, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre avec arrogance les veritez les plus apparentes.

C'est pourquoi, MESSIEURS, *quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la Philosophie, je n'espere pas qu'elles fassent un grand effort sur les Esprits, si vous ne les prenez en vostre protection. Mais l'estime que tout le monde fait de vostre Compagnie estant si grande, & le nom de Sorbonne d'une telle autorité, que non seulement en ce qui regarde la Foy, après les sacrez Conciles, on n'a jamais tant deferé au jugement d'aucune autre Compagnie, mais aussi en ce qui regarde l'humaine Philosophie, chacun croïant qu'il n'est pas possible de trouver ailleurs plus de solidité & de connoissance, ni plus de prudence & d'integrité pour donner son jugement: Je ne doute point si vous daignez prendre tant de soin de cet écrit, que de vouloir premierement le corriger; car ayant connoissance non-seulement de mon infirmité, mais aussi de mon ignorance, je n'oserois pas assûrer qu'il n'y ait aucunes erreurs: puis après y ajoûter les choses qui y manquent; achever celles qui ne sont pas parfaites; & prendre vous-mêmes la peine de donner une explication plus ample à celles qui en ont besoin, ou du moins de m'en avertir afin que j'y travaille: Et enfin, après que les raisons par lesquelles je prouve qu'il y a un Dieu, & que l'ame humaine differe d'avec le corps, auront esté portées jusques à ce point de clarté & d'évidence, où je m'assûre qu'on les peut conduire, qu'elles devront estre tenuës pour de trés-exactes demonstrations, si vous daignez les autoriser de vostre approbation, & rendre un témoignage public de leur verité & certitude: Je ne doute point, dis-je, qu'après cela, toutes les erreurs & fausses opinions qui ont jamais esté touchant ces deux questions, ne soient bientôt effacées de l'esprit des hommes. Car la verité fera que tous les doctes & gens d'esprit souscriront à vostre jugement; Et vostre autorité, que les Athées, qui sont pour l'ordinaire plus arrogans que doctes & judicieux, se dépoüilleront de leur esprit de contradiction, ou que peut-estre*

ils défendront eux-mêmes les raiſons qu'ils verront eſtre reçûës par toutes les perſonnes d'eſprit pour des demonſtrations, de peur de paroiſtre n'en avoir pas l'intelligence : Et enfin tous les autres ſe rendront aiſément à tant de témoignages, & il n'y aura plus perſonne qui oſe douter de l'exiſtence de Dieu, & de la diſtinction réelle & veritable de l'ame humaine d'avec le corps.

C'eſt à vous maintenant à juger du fruit qui reviendroit de cette créance, ſi elle étoit une fois bien eſtablie, vous qui voyez les deſordres que ſon doute produit : Mais je n'aurois pas ici bonne grace de recommander davantage la cauſe de Dieu & de la Religion, à ceux qui en ont toûjours eſté les plus fermes Colomnes.



PREFACE DE MONSIEUR DES-CARTES.



J'AY déja touché ces deux queſtions de Dieu & de l'Ame humaine, dans le diſcours François que je mis en lumiere en l'année 1637. touchant la methode pour bien conduire ſa raiſon, & ch.rcher la verité dans les ſciences. Non pas à deſſein d'en traiter alors à plein fond, mais ſeulement comme en paſſant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en feroit, de quelle ſorte j'en devrois traiter par aprés. Car elles m'ont toûjours ſemblé eſtre d'une telle importance, que je jugeois qu'il eſtoit à propos d'en parler plus d'une fois, & le chemin que je tiens pour les expliquer eſt ſi peu battu, & ſi éloigné de la route ordinaire, que je n'ai pas crû qu'il fût utile de le montrer en François, & dans un diſcours qui pût eſtre lû de tout le monde, de peur

que les foibles Esprits ne crussent qu'il leur fut permis de tenter cette voye.

Or, ayant prié dans ce discours de la Methode, tous ceux qui auroient trouvé dans mes écrits quelque chose digne de censure, de me faire la faveur de m'en avertir, on ne m'a rien objecté de remarquable que deux choses sur ce que j'avois dit touchant ces deux questions, ausquelles je veux répondre ici en peu de mots, avant que d'entreprendre leur explication plus exacte.

La premiere est, qu'il ne s'ensuit pas, de ce que l'esprit humain faisant reflexion sur soi-même ne se connoît estre autre chose qu'une chose qui pense, que sa nature, ou *son essence*, ne soit seulement que de penser; en telle sorte que ce mot *seulement* excluë toutes les autres choses qu'on pourroit peut-estre aussi dire appartenir à la Nature de l'Ame.

A laquelle Objection je réponds que ce n'a point aussi esté en ce lieu-là mon intention de les exclure selon l'ordre de la verité de la chose (de laquelle je ne traitois pas alors) mais seulement selon l'ordre de ma pensée; Si bien que mon sens estoit, que je ne connoissois rien que je sçûsse apparte-

nir à mon Essence, sinon que j'étois une chose qui pense, ou une chose qui a en soi la faculté de penser. Or, je ferai voir ci-après, comment, de ce que je ne connois rien autre chose qui appartienne à mon essence, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne.

La seconde est, qu'il ne s'ensuit pas, de ce que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que je ne suis, que cette Idée soit plus parfaite que moi, & beaucoup moins que ce qui est representé par cette Idée, existe.

Mais je répons que dans ce mot d'*Idée*, il y a ici de l'équivoque; Car ou il peut estre pris materiellement pour une operation de mon Entendement, & en ce sens on ne peut pas dire qu'elle soit plus parfaite que moi; ou il peut estre pris objectivement, pour la chose qui est representée par cette operation, laquelle, quoiqu'on ne suppose point qu'elle existe hors de mon Entendement, peut néanmoins estre plus parfaite que moi, à raison de son Essence. Or, dans la suite de ce Traité, je ferai voir plus amplement, comment de ce seulement que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite

que moi, il s'ensuit que cette chose existe veritablement.

Davantage, j'ai vû aussi deux autres écrits assez amples sur cette matiere, mais qui ne combattoient pas tant mes raisons, que mes conclusions, & ce par des argumens tirez des lieux communs des Athées. Mais parce que ces sortes d'argumens ne peuvent faire aucune impression dans l'esprit de ceux qui entendront bien mes raisons, & que les jugemens de plusieurs personnes sont si foibles & si peu raisonnables, qu'ils se laissent bien plus souvent persuader par les premieres opinions qu'ils auront eu d'une chose, pour fausses & éloignées de la raison qu'elles puissent estre, que par une solide & veritable, mais posterieurement entenduë refutation de leurs opinions, je ne veux point icy y répondre, de peur d'estre premierement obligé de les rapporter.

Je dirai seulement en general, que tout ce que disent les Athées, pour impugner l'existence de Dieu, dépend toûjours ou de ce que l'on feint dans Dieu des Affections humaines, ou de ce qu'on attribuë à nos Esprits tant de force & de sagesse, que nous avons

bien la présomption de vouloir determiner & comprendre ce que Dieu peut & doit faire: De sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté, pourvû seulement que nous nous ressouvenions, que nous devons considerer nos esprits comme des choses finies & limitées, & Dieu comme un Estre infini & incomprehensible.

Maintenant, après avoir aucunement reconnu les sentimens des hommes, j'entreprens derechef le Traité de Dieu, & de l'Ame humaine, & ensemble de jetter les fondemens de la premiere Philosophie; mais sans en attendre aucune loüange du vulgaire, ni esperer que mon Livre soit vû de plusieurs. Au contraire je ne conseillerai jamais à personne de le lire, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer serieusement, & qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, & le delivrer entierement de toutes sortes de préjugez, lesquels je ne sçai que trop estre en fort petit nombre. Mais pour ceux, qui sans se soucier beaucoup de l'ordre & de la liaison de mes raisons, s'amuseront à épiloguer sur chacune des parties, comme font plusieurs, ceux-là, dis-je, ne feront pas grand

profit de la lecture de ce Traité: Et bien que peut-estre ils trouvent occasion de pointiller en plusieurs lieux, à grand peine pourront-ils objecter rien de pressant, ou qui soit digne de réponse.

Et dautant que je ne promets pas aux autres de les satisfaire de prime abord; & que je ne presume pas tant de moi que de croire pouvoir prévoir tout ce qui pourra faire de la difficulté à un chacun, j'exposerai premierement dans ces Meditations les mêmes pensées par lesquelles je me persuade estre parvenu à une certaine & évidente connoissance de la verité, afin de voir si par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres; Et après cela je répondrai aux Objections qui m'ont esté faites par des personnes d'esprit & de doctrine, à qui j'avois envoyé mes Meditations pour estre examinées avant que de les mettre sous la Presse; car ils m'en ont fait un si grand nombre, & de si differentes, que j'ose bien me promettre qu'il sera difficile à un autre d'en proposer aucunes qui soient de consequence, qui n'aïent point esté touchées.

C'est pourquoi je supplie ceux qui desireront lire ces Meditations, de n'en former aucun jugement, que premierement ils ne se soient donnez la peine de lire toutes ces Objections, & les réponses que j'y ai faites.



AU LECTEUR.

Ous les Ouvrages extraordinaires ont cela de commun, qu'ils sont presque generalement rejettez de tout le monde, lorsqu'ils commencent à paroistre, s'ils semblent combattre des opinions communément reçûës, & si plusieurs ont interest de les décrier. Mais selon qu'ils sons bons ou mauvais, ils ont toûjours dans la suite un sort bien different ; le tems ne manque jamais d'en faire un juste discernement, il condamne les uns, il justifie les autres ; & l'on voit que les ouvrages qui n'ont pour se rendre recommandables, que des opinions brillantes par l'éclat de la nouveauté, se détruisent peu à peu d'eux-mêmes, & sont abandonnez de leurs propres défenseurs ; au lieu que ceux qui ne se soûtiennent que par la force des raisons, & par la solidité de la doctrine, disposent insensiblement les Esprits à les recevoir, y trouvent de la créance de plus en plus, & bien loin de perdre leurs premiers partisans, la verité se fait tellement connoistre, que leurs plus grands ennemis deviennent enfin leurs plus grands protecteurs.

Il est vrai que c'est ordinairement bien tard que la verité se fait connoître de la sorte. Il faut un grand tems pour détromper les hommes ; & il y a lieu d'admirer que la Philosophie de Monsieur Des-Cartes qui n'a paru que de nos jours, soit déja si favorablement reçûë de tout le monde.

On sçait que jamais Philosophie n'a été plus generalement rejettée. Tous les Sçavans se sont élevez contr'elle pour la combattre ; toutes les Universitez de l'Europe se sont trouvées interessées à la détruire ; en un mot, elle n'a point été dépourvûë à sa naissance de toutes les illustres marques, ausquelles on connoît les ouvrages extraordinaires.

Cependant elle est déja dans un tel état qu'elle est aussi generalement approuvée, qu'elle a été generalement condamnée. On l'enseigne publiquement en Hollande, en Angleterre, en Allemagne. Elle partage en France les Universitez. Des Ordres entiers de Religieux se déclarent pour elle ;

& ceux mêmes qui l'ont combattuë avec plus de chaleur font gloire de la deffendre. Enfin il n'y a pas un homme d'esprit qui ne suive la Philosophie de Monsieur Des-Cartes ; ou qui ne l'estime ; & on la voit parvenuë en moins de trente années , à ce haut degré de réputation , où elle sembloit ne pouvoir arriver qu'aprés plusieurs siecles.

Les Meditations Métaphisiques sont sans doute la principale & la plus considerable partie de cette admirable Philosophie ; & quand Monsieur Des-Cartes n'auroit pas pris soin d'en avertir en plusieurs endroits de ses Ecrits ; on en devroit estre persuadé par la seule consideration des matieres qu'elles traitent , & par l'importance des veritez qu'elles établissent.

Comme l'étude de ce grand Ouvrage qui paroît aujourd'huy pour la quatriéme fois en nostre Langue , n'est pas moins difficile qu'elle est necessaire , on a tâché d'y apporter en cette Edition quelque sorte de facilité.

On a divisé chaque Meditation par Articles avec des Sommaires à côté qui expriment en peu de mots ce qu'ils contiennent. A la fin de chaque Article on a fait des renvois aux Objections ; & des Objections , on a fait des renvois aux Réponses ; on n'en n'a point fait néanmoins aux septiémes Objections ; parce que , comme elles sont pour la plûpart des suppositions toutes pures , il étoit presque impossible d'y en faire sans attribuer à Monsieur Des-Cartes des opinions qu'il n'a jamais euës.

Il n'est pas besoin de faire un long discours pour montrer l'utilité de ce petit travail , elle paroît assez d'elle-même , & on la connoistra encore plus par l'usage.

Au reste la Traduction est la même qui a paru jusques ici ; elle a été fort approuvée , & il seroit malaisé d'en donner une meilleure & une plus fidele. Il suffit d'avertir pour en faire porter un jugement avantageux , qu'elle a été vûë par Monsieur Des-Cartes , & qu'elle est presque toute de Monsieur Clerselier. C'est cet homme illustre qui ne s'est pas moins rendu recommandable par les soins qu'il a pris de l'Edition de tous les Ouvrages de Monsieur Des-Cartes , que par cette parfaite intelligence qu'il en a , qui ne lui est commune

avec personne, & qui le fait regarder de tous les Cartesiens comme leur Maistre. Il est le dépositaire de tous les papiers qui se sont trouvez dans le Cabinet de ce grand homme après sa mort, & il donnera bien-tôt au Public avec des éclaircissemens necessaires, ces précieux fragmens qu'il a promis il y a longtems, & que ses grandes occupations ne lui ont pas encore permis de mettre au jour.

On peut même prometre que le Public reverra bien-tôt par ses soins les *Entretiens sur la Philosophie*, qui firent tant de bruit l'année derniere; & dont il fut plus aisé de faire arrester le débit, que de faire voir les erreurs. Ce grand Prélat & ce sage Magistrat qui n'en suspendirent alors la publication que pour le bien de la paix, & qui sçavent que Monsieur Rohault n'a rien avancé dans ces Entretiens, touchant l'Eucharistie, que Monsieur Des Cartes n'ait avancé avant lui dans cet Ouvrage * qui a été dédié & presenté à la Sorbonne il y a plus de vingt-cinq ans, ont depuis peu fait choix de personnes sçavantes, judicieuses & des-interessées pour les examiner; ou plûtot pour les approuver: Car il n'y a nulle apparence que l'on condamne un Ecrit où l'on ne peut rien trouver à reprendre, sinon que son illustre Auteur étant un Philosophe Catholique, n'a pas raisonné sur un des principaux Mysteres de la Foi selon les principes d'un Philosophe Payen: mais selon les principes d'une Philosophie si conforme à la Doctrine de l'Eglise, & si peu favorable aux Heretiques, que le Ministre Claude ne pût souffrir, que Monsieur Arnaud s'en servit contre lui pour la deffense de la Religion.

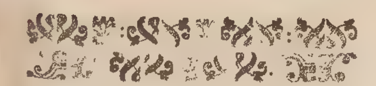
* Dans les réponses à Monsieur Arnaud p. 291.

Ce seroit ici le lieu de se plaindre de la malice de quelques envieux qui ne pouvant attaquer les Ecrits de Monsieur Des-Cartes, & principalement les Meditations Métaphisiques, sinon par de miserables Objections qui sont plus dignes de pitié que de réponse, attaquent sa personne par des calomnies, pour rendre sa Doctrine suspecte & odieuse. Mais comme sa réputation & sa Philosophie sont trop bien établies presentement pour devoir rien craindre des atteintes de ses ennemis, on a jugé plus à propos de les mépriser, que de s'arrester à les confondre. C'est pourquoi l'on déclare à ceux qui se trouveroient capables

d'ajoûter foi à leurs discours, que puisque Monsieur Des-Cartes n'a jamais prétendu plaire qu'aux honnêtes gens, & aux personnes judicieuses, on ne veut pas se mettre en peine de lui procurer l'approbation de ceux qui ne sont pas de ce nombre.



TE'MOIGNAGE



TE'MOIGNAGE
DE LA
REINE CHRISTINE
DE SUEDE,
EN FAVEUR
DE Mr. DES-CARTES.

Imprimé sur l'Original qui est dans la Bibliotheque des Religieux de Sainte Genevieve.

HRISTINE, ALEXANDRA, REINE. *Nous faisons sçavoir par ces presentes, qu'ayant esté suppliée d'honorer d'une marque d'estime, la memoire du feu Sieur Des-Cartes, qui s'est acquis avec justice, le titre d'un grand Philosophe de nostre Siecle; Nous n'avons pas voulu refuser à la memoire d'un si grand homme, l'honneur de nostre approbation, & le témoignage de nostre*

estime ; dont il a receu pendant sa vie des marques assez éclatantes, pour accorder à ses amis après sa mort, ce témoignage qu'ils nous demandent. Nous confessons donc, que sa réputation & ses Ecrits nous donnerent autrefois envie de le connoistre : Que ce desir nous fit employer le credit du Sieur Chanut, Ambassadeur ordinaire de France, alors en nostre Cour, pour le disposer à nous donner cette satisfaction : Que l'amitié intime qui estoit entre ces deux excellens hommes, & celle que le Sieur Chanut avoit pour nous, le fit travailler heureusement à nostre dessein, & le disposer à quitter son Hermitage pour nous venir trouver. Ce qu'il fit, & fut receu de nous avec tous les honneurs & témoignages d'estime que nous avons crû convenir à sa personne, & à son merite. L'ayant disposé à quelque séjour en nostre Cour, nous voulûmes recevoir d'un si bon Maistre quelque teinture de la Philosophie, & des Mathematiques, & nous avons employé les heures de nostre loisir à cette agréable occupation, autant que nos grandes & importantes affaires le pouvoient permettre; Cependant nous eûmes la douleur de nous voir privées par la mort, d'un si illustre Maistre, à qui nous avons voulu donner cette marque de nostre estime & bien-veillance ; Et nous certifions même par ces presentes, qu'il a beaucoup contribué à nostre glorieuse conversion ; & que la providence de Dieu s'est servie de lui, & de nostre illustre amy ledit Sieur Chanut, pour nous en donner les premieres lumieres ; ensorte que sa grace & sa misericorde acheverent aprés à nous faire embrasser les veritez de la Religion Catholique, Apostolique & Romaine ; que ledit Sieur Des-Cartes a toûjours constamment professée, & dans laquelle il est mort, avec toutes les marques de la vraïe Pieté que nostre Religion exige de tous ceux qui la professent. En foi de quoi nous avons signé ces presentes, & y avons fait apposer nostre Sceau Royal. Fait à Hambourg le 30 d'Aoust 1667. Signé, CHRISTINE ALEXANDRA, *Et plus bas,* M. SANTINI.



EPITAPHE
DE
Mr. DES-CARTES

En l'Eglise de Sainte Geneviéve de Paris.


DES-CARTES dont tu vois ici la Sepulture,
A desillé les yeux des Aveugles mortels,
Et gardant le respect que l'on doit aux Autels,
Leur a du monde entier démontré la Structure.
Son Nom par mille Ecrits se rendit glorieux,
Son Esprit mesurant & la Terre & les Cieux,
En penetra l'abîme, en perça les nuages,
Cependant comme un autre, il cede aux loix du sort,
Luy qui vivroit autant que ses divins Ouvrages.
Si le Sage pouvoit s'affranchir de la mort.



D. O. M.

RENATUS DES-CARTES.


VIR supra titulos omnium retrò Philosophorum,
Nobilis genere, Armoricus gente, Turonicus origine,
In Gallia flexiæ studuit,
In Pannonia miles meruit,
In Batavia Philosophus delituit,
In Suecia vocatus occubuit.
Tanti viri pretiosas Relliquias,
Galliarum percelebris tunc legatus,
PETRUS CHANUT,
CHRISTINÆ, Sapientissimæ Rēginæ, Sapientium amatrici,
Invidere non potuit, nec vendicare Patriæ;
Sed quibus licuit cumulatas honoribus,
Peregrinæ terræ mandavit invitus.
Anno Domini 1650. mense Februario, ætatis 54.
Tandem post septem & decem annos,
In gratiam Christianissimi Regis

LUDOVICI DECIMI QUARTI ;
Virorum Insignium cultoris & remuneratoris ,
Procurante PETRO DALIBERT ;
Sepulchri pio & amico violatore ,
Patriæ redditæ sunt ;
Et in isto urbis & artium culmine positæ ;
Ut qui vivus apud exteros otium & famam quæsierat ,
Mortuus , apud suos cum laude quiesceret ;
Suis & exteris in exemplum & documentum futurus.
I nunc viator ;
Et divinitatis , immortalitatisque animæ ,
Maximum & clarum assertorem ,
Aut jam crede felicem , aut precibus redde.



AUTRE EPITAPHE DE Mr. DES-CARTES.



SI DES-CARTES est mort au plus beau de sa vie ,
Passant ne t'en estonne pas ?
Ne pouvant plus rien apprendre ici bas ,
Le Ciel devint l'objet de toute son envie.
De la nature entiere il a sçû les Secrets,
Il nous en a laissé de sensibles portraits ,
Dans lesquels son esprit n'a jamais pris le change ;
Il fut des veritez l'inébranlable appuy ;
Il a sans doute esté moins éclairé qu'un Ange :
Mais nul autre mortel ne le fut plus que lui.

TABLE DES ARTICLES
DES MEDITATIONS
METAPHYSIQUES.

PREMIERE MEDITATION.

Des choses que l'on peut revoquer en doute.

SECONDE MEDITATION.

De la nature de l'Esprit humain ; Et qu'il est plus aisé à connoître que le Corps.

TROISIE'ME MEDITATION.

Qu'il y a un Dieu.

QUATRIE'ME MEDITATION.

Du Vrai & du Faux.

CINQUIE'ME MEDITATION.

De l'essence des choses materielles : Et pour la seconde fois, de l'existence de Dieu.

SIXIE'ME MEDITATION.

De l'Existence des choses materielles : Et de la distinction réelle entre l'ame & le Corps de l'Homme.

FIN.



ABREGE'

DES SIX MEDITATIONS SUIVANTES.

ABREGE' DE LA I. MEDITATION.



DANS la premiere, je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter generalement de toutes choses, & particulierement des choses materielles; au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondemens dans les Sciences que ceux que nous avons eu jusqu'à present. Or, bien que l'utilité d'un doute si general ne paroisse pas d'abord, elle est toutefois en cela trés-grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugez, & nous prepare un chemin trés facile pour accoûtumer nôtre esprit à se détacher des sens: & enfin en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions jamais plus douter des choses que nous découvrirons par aprés estre veritables.

ABREGE' DE LA II. MEDITATION.

DAns la seconde, l'esprit, qui usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point de l'existence, lesquelles il a le moindre doute, reconnoît qu'il est absolument impossible que cependant il

n'existe pas lui même. Ce qui est d'une trés-grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est à-dire, à la nature intellectuelle, & de celles qui appartiennent au corps.

Mais parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendront de moi en ce lieu-là des raisons pour prouver l'immortalité de l'ame, j'estime les devoir icy avertir, qu'ayant tâché de ne rien écrire dans tout ce Traité, dont je n'eusse des demonstrations trés-exactes, je me suis vû obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les Geometres, qui est d'avancer premierement toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure.

Or, la premiere & principale chose qui est requise pour bien connoître l'immortalité de l'Ame, est d'en former une conception claire & nette, & entierement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps: Ce qui a esté fait en ce lieu là. Il est requis outre cela de sçavoir que toutes les choses que nous concevons clairement & distinctement sont vraïes, de la façon que nous les concevons: ce qui n'a pû estre prouvé avant la quatriéme Meditation. De plus, il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme partie dans cette seconde, & partie dans la cinquiéme & sixiéme Meditation. Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement & distinctement estre des substances diverses, ainsi que l'on conçoit l'Esprit & le Corps, sont en effet des substances réellement dis-

tinctes les unes des autres. Et c'est ce que l'on conclut dans la sixiéme Meditation. Ce qui se confirme encore dans cette même Meditation, de ce que nous ne concevons aucun corps que comme divisible: au lieu que l'Esprit ou l'Ame de l'homme ne se peut concevoir que comme indivisible; Car en effet nous ne sçaurions concevoir la moitié d'aucune Ame, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps; en sorte que l'on reconnoît que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires. Or, je n'ai pas traité plus avant de cette matiere dans cet écrit, tant parce que cela suffit pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'Ame ne s'ensuit pas, & ainsi pour donner aux hommes l'esperance d'une seconde vie aprés la mort; comme aussi parce que les premices desquelles on peut conclure l'immortalité de l'Ame, dependent de l'explication de toute la Physique. Premierement, pour sçavoir que generalement toutes les substances, c'est à dire, toutes les choses qui ne peuvent exister sans estre créés de Dieu sont de leur nature incorruptibles; & qu'elles ne peuvent jamais cesser d'estre, si Dieu même en leur déniant son concours ne les réduit au néant. Et ensuite pour remarquer que le corps pris en general est une substance, c'est pourquoi aussi il ne perit point: Mais que le corps humain, en tant qu'il differe des autres corps, n'est composé que d'une certaine configuration de membres, & d'autres semblables accidens: Là où l'Ame humaine n'est point ainsi composée d'aucuns accidens, mais est une pure substance. Car encore que

tous ses accidens se changent, par exemple, encore qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veüille d'autres, & qu'elle en sente d'autres, &c. l'Ame pourtant ne devient point autre : au lieu que le corps humain devient une autre chose, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée ; D'où il s'ensuit que le Corps humain peut bien facilement perir, mais que l'esprit, ou l'Ame de l'homme (ce que je ne distingue point) est immortelle de sa nature.

ABREGE' DE LA III. MEDITATION.

DAns la troisiéme Meditation, j'ai ce me semble expliqué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu. Mais neanmoins, parce que je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, afin d'éloigner autant que je pourrois les esprits des Lecteurs de l'usage & du commerce des sens, peut-estre y est-il resté beaucoup d'obscuritez (lesquelles, comme j'espere, seront entierement éclaircies dans les réponses que j'ai faites aux Objections qui m'ont depuis esté proposées.) Comme entr'autres celles ci : Comment l'idée d'un Estre souverainement parfait, laquelle se trouve en nous, contient tant de realité objective, c'est-à dire, par representation à tant degrez d'estre & de perfection ; qu'elle doit venir d'une cause souverainement parfaite : Ce que j'ai éclarci dans ces réponses par la comparaison d'une machine fort ingenieuse & artificielle, dont l'idée se

rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier ; Car comme l'artifice objectif de cette idée doit avoir quelque cause, sçavoir est ou la science de cet ouvrier, ou celle de quelque autre de qui il ait reçû cette idée, de même il est impossible que l'idée de Dieu qui est en nous, n'ait pas Dieu même pour sa cause.

ABREGE' DE LA IV. MEDITATION.

DAns la quatriéme, il est prouvé que toutes les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraïes : & ensemble est expliqué en quoi consiste la nature de l'erreur ou fausseté ; Ce qui doit necessairement être sçû, tant pour confirmer les veritez précedentes, que pour mieux entendre celles qui suivent. Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est à-dire, de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien & du mal : mais seulement de celle qui arrive dans le jugement, & le discernement du vray & du faux. Et que je n'entens point y parler des choses qui appartiennent à la Foy, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les veritez speculatives, & qui peuvent être connuës par l'aide de la seule lumiere naturelle.

ABREGE' DE LA V. MEDITATION.

DAns la V. Meditation outre que la nature corporelle prise en general y est expliquée, l'existence de Dieu y est encore démontrée par une nouvelle raison, dans la-

quelle néanmoins peut-être s'y rencontrera-t-il aussi quelques difficultez, mais on en verra la solution dans les réponses aux Objections qui m'ont été faites. Et de plus je fais voir de quelle façon il est veritable que la certitude même des démonstrations Geometriques dépend de la connoissance de Dieu.

ABREGE' DE LA VI. ET DERN. MED.

ENfin, dans la sixiéme, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination, les marques de cette distinction y sont décrites; J'y montre que l'ame de l'homme est réellement distincte du corps, & toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe & unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. Toutes les erreurs qui procedent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter; & enfin j'y apporte toutes les raisons, desquelles on peut conclure l'existence des choses materielles: Non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent; à sçavoir, qu'il y a un Monde, que les hommes ont des corps & autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens; mais parce qu'en les considerant de prés, l'on vient à connoistre qu'elles ne sont pas si fermes, ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connoissance de Dieu, & de nôtre ame; Ensorte que celles-ci sont les plus certaines, & les plus évidentes, qui puissent tomber en la connoissance de l'esprit humain. Et c'est tout ce que j'ai eu dessein de prouver dans ces six Meditations. Ce qui fait que j'obmets ici beaucoup d'autres questions, dont j'ai aussi parlé par occasion dans ce Traité.

LES



LES
MEDITATIONS
DE
RENE' DES CARTES
TOUCHANT LA PREMIERE
PHILOSOPHIE.

Dans lesquelles il prouve clairement l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre l'Ame & le Corps de l'homme.

PREMIERE MEDITATION.

Des choses que l'on peut révoquer en doute.

CE n'est pas d'aujourd'huy que je me suis apperceu, que dès mes premieres années j'ai receu quantité de fausses opinions pour veritables, & que ce que — 1 Que pour établir quelque.

chose de constant dans les Sciences, il faut une fois en sa vie rejetter toutes ses anciennes opinions.

j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurez, ne sçauroit estre que fort douteux & incertain. Et dés-lors j'ai bien jugé qu'il me falloit entreprendre serieusement une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avois receuës auparavant en ma créance, & commencer tout de nouveau dès le fondement, si je voulois établir quelque chose de ferme & de constant dans les Sciences. Mais cette entreprise me semblant estre fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fut si meur, que je n'en pusse esperer d'autre aprés lui auquel je fusse plus propre à l'executer : Ce qui m'a fait differer si longtems, que desormais je croirois commettre une faute, si j'employois encore à déliberer le tems qui me reste pour agir.

2. Qu'il n'est pas besoin de les examiner toutes en particulier, qu'il suffit d'attaquer les principes, sur lesquels elles sont fondées.

Aujourd'hui donc que fort à propos pour ce dessein j'ai délivré mon esprit de toutes sortes de soins, que par bonheur jee n me sens agité d'aucunes passions, & que je me suis procuré un repos assûré dans une paisible solitude, je m'appliquerai serieusement & avec liberté, à détruire generalement toutes mes anciennes opinions. Or pour cet effet il ne sera pas necessaire

que je montre qu'elles sont toutes fausses, dequoi peut-estre je ne viendrois jamais à bout ; Mais d'autant que la raison me persuade déja que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entierement certaines & indubitables, qu'à celles qui me paroissent manifestement estre fausses, ce me sera assez pour les rejetter toutes, si je puis trouver en chacune quelque raison de douter ; Et pour cela il ne sera pas aussi besoin que je les examine chacune en particulier ; ce qui seroit d'un travail infini : Mais parce que la ruine des fondemens entraîne necessairement avec soi tout le reste de l'Edifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étoient appuyées.

3. Que ces principes sont les sens sur lesquels on ne peut s'assurer, étans trompeurs.

Tout ce que j'ai receu jusqu'à present pour le plus vrai assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens. Or j'ai & quelquefois éprouvé que ces sens estoient trompeurs ; & il est de la prudence de ne se fier jamais entierement à ceux qui nous ont une fois trompez. *Voyez Objection 6e. page 282. nombre 10. Tome 2.*

Mais peut-estre qu'encore que les sens

4\. Qu'il nous ſemble impoſſible que nos ſens nous trompent en certaines choſes.

nous trompent quelquefois, touchant des choſes fort peu ſenſibes & fort éloignées, il s'en rencontre néanmoins beaucoup d'autres, deſquelles on ne peut pas raiſonnablement douter, quoique nous les connoiſſions par leur moyen. Par exemple, que je ſuis ici, aſſis auprés du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, & autres choſes de cette nature; Et comment eſt-ce que je pourrois nier que ces mains & ce corps ſoient à moi; Si ce n'eſt peut-être que je me compare à certains inſenſez, de qui le cerveau eſt tellement troublé & offuſqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils aſſurent conſtamment qu'ils ſont des Rois, lorſqu'ils ſont trés-pauvres; qu'ils ſont veſtus d'or & de pourpre, lorſqu'ils ſont tout nuds; ou qui s'imaginent eſtre des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi: ce ſont des fous, & je ne ſerois pas moins extravagant, ſi je me reglois ſur leurs exemples.

5\. Mais que nous en ſommes ſi peu aſſurez, que nous ne pouvons pas mê- diſtinguer la veille d'avec le ſommeil.

Toutefois j'ai ici à conſiderer que je ſuis homme, & par conſéquent que j'ai coûtume de dormir, & de me repreſenter en mes ſonges les mêmes choſes, ou quelquefois de moins vraiſemblables, que ces inſenſez, lorſqu'ils

veillent. Combien de fois m'eſt-il arrivé de ſonger la nuit que j'eſtois en ce lieu, que j'eſtois habillé, que j'étois auprés du feu, quoique je fuſſe tout nud dedans mon lit? Il me ſemble bien à preſent que ce n'eſt point avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette teſte que je branle n'eſt point aſſoupie; que c'eſt avec deſſein & de propos déliberé que j'étends cette main, & que je la ſens; ce qui arrive dans le ſommeil ne ſemble point ſi clair ni ſi diſtinct que tout ceci. Mais en y penſant ſoigneuſement je me reſſouviens d'avoir ſouvent été trompé en dormant par de ſemblables illuſions. Et en m'arrêtant ſur cette penſée, je vois ſi manifeſtement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puiſſe diſtinguer nettement la veille d'avec le ſommeil, que j'en ſuis tout étonné, & mon étonnement eſt tel, qu'il eſt preſque capable de me perſuader que je dors.

6\. Que les choſes qui nous ſont repreſentées dans le ſommeil, ne ſont pas abſolument imaginaires.

Suppoſons donc maintenant que nous ſommes endormis, & que toutes ces particularitez, à ſçavoir, que nous ouvrons les yeux, que nous branlons la teſte, que nous étendons les mains, & choſes ſemblables, ne ſont que de fauſſes illuſions; Et penſons que peut-

eſtre nos mains, ni tout noſtre corps, ne ſont pas tels que nous les voïons. Toutefois il faut au moins avoüer que les choſes qui nous ſont repreſentées dans le ſommeil, ſont comme des tableaux & des peintures, qui ne peuvent eſtre formées qu'à la reſſemblance de quelque choſe de réel & de veritable; & qu'ainſi pour le moins ces choſes generales, à ſçavoir, des yeux, une teſte, des mains, & tout un corps, ne ſont pas choſes imaginaires, mais vraïes & exiſtantes. Car de vrai les Peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à repreſenter des Sirenes & des Satires par des figures bizares & extraordinaires, ne peuvent toutefois leur donner des formes & des natures entierement nouvelles, mais font ſeulement un certain mélange & compoſition des membres de divers animaux. Ou bien ſi peut-eſtre leur imagination eſt aſſez extravagante pour inventer quelque choſe de ſi nouveau que jamais on n'ait rien veu de ſemblable, & qu'ainſi leur ouvrage repreſente une choſe purement feinte & abſolument fauſſe, certes à tout le moins les couleurs dont ils les compoſent doivent-elles eſtre veritables.

7. Qu'au moins les images que nous en avons, ſemblent ne pouvoir eſtre compoſées que du mélange des idées d'autres choſes plus ſimples, qui ſont vraïes.

Et par la même raiſon, encore que ces choſes generales, à ſçavoir, un corps, des yeux, une teſte, des mains, & autres ſemblables, puſſent eſtre imaginaires; Toutefois il faut neceſſairement avoüer qu'il y en a au moins quelques autres encore plus ſimples, & plus univerſelles, qui ſont vraïes & exiſtantes; du mélange deſquelles ni plus ni moins que de celui de quelques veritables couleurs; toutes ces images des choſes qui réſident en noſtre penſée, ſoit vraïes & réelles, ſoit feintes & fantaſtiques, ſont formées.

De ce genre de choſes eſt la nature corporelle en general, & ſon étenduë; enſemble la figure des choſes étenduës, leur quantité ou grandeur, & leur nombre; comme auſſi le lieu où elles ſont, le tems qui meſure leur durée, & autres ſemblables. C'eſt pourquoi peut-eſtre que de-là nous ne conclurons pas mal, ſi nous diſons que la Phyſique, l'Aſtronomie, la Medecine, & toutes les autres Sciences qui dépendent de la conſideration des choſes compoſées, ſont fort douteuſes & incertaines; Mais que l'Arithmetique, la Geometrie, & les autres Sciences de cette nature, qui ne traitent que de choſes fort ſimples, & fort ge-

8. Qu'elles ſont ces choſes; & que les Sciences dont elles

sont l'objet, contiennent des veritez dont il ne semble pas possible de douter.

nerales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain & d'indubitable; Car soit que je veille, ou que je dorme, deux & trois joints ensemble formeront toûjours le nombre de cinq, & le quarré n'aura jamais plus de quatre côtez; & il ne semble pas possible que des veritez si claires & si apparentes puissent estre soupçonnées d'aucune fausseté, ou d'incertitude.

9. Quelles raisons nous peuvét néanmoins faire douter de la verité de ces choses.

Toutefois il y a long-tems que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, & par qui j'ai été fait & créé tel que je suis. Or que sçai-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune Terre, aucun Ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu? Et que néanmoins j'aïe les sentimens de toutes ces choses, & que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? Et même comme je juge quelquefois que les autres se trompent dans les choses qu'ils pensent le mieux sçavoir; Que sçai-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux & de trois, ou que je nombre les côtez d'un quarré, ou que je juge de quel-

que chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela? Mais peut-estre que Dieu n'a pas voulu que je fusse deceu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois si cela répugnoit à sa bonté de m'avoir fait tel que je me trompasse toûjours, cela sembleroit aussi lui estre aucunement contraire de permettre que je me trompe quelquefois; & néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette.

10. Qu'il n'y a donc rien dont on ne puisse en quelque façon douter.

Il y aura peut-estre ici des personnes qui aimeroient mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines: Mais ne leur resistons pas pour le present, & supposons en leur faveur que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable; Toutefois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état, & à l'estre que je possede, soit qu'ils l'attribuënt à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le referent au hazard, soit qu'ils veüillent que ce soit par une continuelle suite & liaison des choses, ou enfin par quelque autre maniere; Puisque faillir & se tromper est une imperfection, d'autant moins puissant sera l'Auteur qu'ils assigneront à mon

origine, d'autant plus sera-t-il probable, que je suis tellement imparfait que je me trompe toûjours. Ausquelles raisons je n'ai certes rien à répondre; Mais enfin je suis contraint d'avoüer, qu'il n'y a rien de tout ce que je croïois autrefois estre veritable, dont je ne puisse en quelque façon douter. Et cela non point par inconsideration ou legereté, mais pour des raisons très-fortes & meurement considerées. De sorte que déformais je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher d'y donner créance; qu'à ce qui seroit manifestement faux, si je veux trouver quelque chose de certain & d'assûré dans les Sciences.

11. Qu'il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques; mais qu'il est important de les graver profondement en nôtre esprit.

Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir: car ces anciennes & ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée; le long & familier usage qu'elles ont eu avec moi, leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, & de se rendre presque maistresse de ma créance; Et je ne me desaccoûtumerai jamais de leur déferer, & de prendre confiance en elles, tant que je les considererai telles qu'elles sont en effet, c'est à sçavoir, en quelque façon douteuse comme je viens de montrer, & toutefois fort probables, ensorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier.

12. Que pour en profiter, il ne faut pas seulement regarder nos anciennes opiniõs comme douteuses: mais supposer aussi qu'elles sont fausses.

C'est pourquoi je pense que je ne ferai pas mal, si prenant de propos déliberé un sentiment contraire, je me trompe moi-même, & si je feins pour quelque tems que toutes ces opinions sont entierement fausses & imaginaires; jusqu'à ce qu'enfin, ayant tellement balancé mes anciens & mes nouveaux préjugez, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus déformais maistrisé par de mauvais usages & détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connoissance de la verité.

Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de peril ni d'erreur en cette voye, & que je ne sçaurois aujourd'huy trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer & de connoistre.

13. Qu'il n'y a point de peril, ni d'erreur à en user de la sorte.

Je supposerai donc, non pas que Dieu, qui est trés-bon & qui est la souveraine source de verité, mais qu'un certain mauvais genie, non moins rusé & trompeur que puissant, a emploïé

14. Quelles sont les suppositions qu'il faut faire ; & comment il s'en faut servir.

toute son industrie à me tromper. Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons & toutes les autres choses exterieures, ne sont rien que des illusions & rêveries, dont il s'est servi pour tendre des pieges à ma crédulité. Je me considererai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croïant faussement avoir toutes ces choses; Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; & si par ce moïen il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connoissance d'aucune verité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement: C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne recevoir en ma croïance aucune fausseté; & preparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que pour puissant & rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer.

15. Pourquoi l'execution de ce dessein est très difficile.

Mais ce dessein est penible & laborieux, & une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui joüissoit dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que

sa liberté n'est qu'un songe, craint de se réveiller, & conspire avec ces illusions agréables, pour en estre plus longtems abusé: Ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, & j'apprehende de me réveiller de cet assoupissement: de peur que les veilles laborieuses qui auroient à succeder à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour & quelque lumiere dans la connoissance de la verité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les tenebres des difficultez qui viennent d'estre agitées.

Voyez les objections generales contre cette premiere Meditation. Ob. 3e. Pag. 138. Tom. 1. Ob. 5e. Pag. 4e. Tom. 2. & Pag. 255. Nomb. 1. Tom. 2.



MEDITATION SECONDE.

De la nature de l'Esprit humain ; Et qu'il est plus aisé à connoître que le Corps.

1. Qu'il faut rejetter les choses où il y aura le moindre doute, jusques à ce qu'on ait rencontré quelque chose de certain

LA Meditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier : Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre : & comme si tout à coup j'étois tombé dans une eau très-profonde ; je suis tellement surpris que je ne puis ni assûrer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soûtenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, & suivrai derechef la même voye où j'étois entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connoissois que cela fut absolument faux, & je continuërai toû-

jours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aïe rencontré quelque chose de certain ; ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aïe appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain.

2 Que ce sera beaucoup fait, si on peut rencontrer une seule chose certaine.

Archimedes, pour tirer le Globe terrestre de sa place, & le transporter en un autre lieu, ne demandoit rien qu'un point qui fût ferme & immobile ; Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes esperances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine & indubitable.

3 Qu'il faut donc rejetter comme faux, tout ce que nous avons jamais connu par les sens.

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses, je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma memoire remplie de mensonges me represente : je pense n'avoir aucuns sens ; je crois que le corps, la figure, l'étenduë, le mouvement & le lieu ne sont que des fictions de mon Esprit. Qu'est-ce donc qui pourra estre estimé veritable ? Peut-estre rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

4. Que

Mais que sçai-je s'il n'y a point quelque autre chose differente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre

pendant qu'on doute ainſi de tout, on ne peut douter qu'on eſt, & que cette propoſition je ſuis, eſt neceſſairement vraïe

doute? N'y a-t-il point quelque Dieu ou quelque autre puiſſance, qui me met en eſprit ces penſées? Cela n'eſt pas neceſſaire; car peut-eſtre que je ſuis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne ſuis-je point quelque choſe? Mais j'ai déja nié que j'euſſe aucuns ſens, ni aucun corps; je heſite néanmoins: car que s'enſuit-il de-là? Suis-je tellement dépendant du corps & des ſens que je ne puiſſe eſtre ſans eux? Mais je me ſuis perſuadé qu'il n'y avoit rien du tout dans le monde, qu'il n'y avoit aucun Ciel, aucune terre, aucuns eſprits, ni aucun corps: Ne me ſuis-je donc pas auſſi perſuadé que je n'étois point? Tant s'en faut, j'étois ſans doute ſi je me ſuis perſuadé, ou ſeulement ſi j'ai penſé quelque choſe: Mais il y un je ne ſçai quel trompeur très-puiſſant & très-ruſé, qui emploïe toute ſon induſtrie à me tromper toûjours: Il n'y a donc point de doute que je ſuis, s'il me trompe; Et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne ſçauroit jamais faire que je ne ſois rien, tant que je penſerai eſtre quelque choſe. De ſorte qu'après y avoir bien penſé, & avoir ſoigneuſement examiné tou-

tes choſes: Enfin il faut conclure & tenir pour conſtant, que cette propoſition, *je ſuis, j'exiſte*, eſt neceſſairement vraïe, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon Eſprit. *Voyez Obj. 5. p. 6. nomb. 1. Tome 2.* * *p. 257. nomb. 5. Tome 2. & p. 272. nomb. 1. Tome 2.*

5\. Qu'étant ainſi certain qu'on exiſte, il faut examiner quel on eſt.

Mais je ne connois pas encore aſſez clairement quel je ſuis, moi qui ſuis certain que je ſuis: De ſorte que deſormais il faut que je prenne ſoigneuſement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre choſe pour moi, & ainſi de ne me point méprendre dans cette connoiſſance, que je ſoûtiens eſtre plus certaine & plus évidente que toutes celles que j'ai eües auparavant. *Voyez Objeſt. 5. p. 7. nomb. 2. Tom. 2.*

6\. Que pour cela il eſt à propos d'examiner quel on a crû eſtre autrefois.

C'eſt pourquoi je conſidererai maintenant tout de nouveau ce que je croïois eſtre avant que j'entraſſe dans ces dernieres penſées: & de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut eſtre tant ſoit peu combattu, par les raiſons que j'ai tantôt alleguées, enſorte qu'il ne demeure préciſément que cela ſeul qui eſt entierement certain & indubitable. Qu'eſt-ce donc que j'ai crû eſtre ci-

devant? Sans difficulté j'ai pensé que j'étois un homme: Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Non certes; car il me faudroit par après rechercher ce que c'est qu'Animal, & ce que c'est que Raisonnable, & ainsi d'une seule question je tomberois insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles & plus embarrassées, & je ne voudrois pas abuser du peu de temps & de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables difficultez. Mais je m'arresterai plûtôt à considerer ici les pensées qui naissoient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, & qui ne m'étoient inspirées que de ma seule Nature, lorsque je m'appliquois à la consideration de mon Estre. Je me considerois premierement comme ayant un visage, des mains, des bras, & toute cette machine composée d'os & de chair, telle qu'elle paroît en un cadavre, laquelle je designois par le nom de Corps: Je considerois outre cela que je me nourrissois, que je marchois, que je sentois & que je pensois, & je rapportois toutes ces actions à l'Ame; Mais je ne m'arrestois point à penser ce que c'étoit que cette Ame; ou bien si je m'y arrestois,

je m'imaginois qu'elle étoit quelque chose d'extrêmement rare & subtil, comme un vent, une flamme, ou un air très-delié qui étoit insinué & répandu dans mes plus grossieres parties. Pour ce qui étoit du Corps, je ne doutois nullement de sa Nature; Mais je pensois la connoître fort distinctement; & si je l'eusse voulu expliquer suivant les notions que j'en avois alors, je l'eusse décrite en cette sorte. Par le corps j'entens tout ce qui peut estre terminé par quelque figure; qui peut estre compris en quelque lieu, & remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclus; qui peut estre senti, ou par l'attouchement, ou par la vûë, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat; qui peut estre mû en plusieurs façons, non pas à la verité par lui-même, mais par quelque chose d'étranger, duquel il soit touché, & dont il reçoive l'impression; Car d'avoir la puissance de se mouvoir de soi-même, comme aussi de sentir, ou de penser, je ne croïois nullement que cela appartint à la nature du corps, au contraire je m'étonnois plûtôt de voir que de semblables facultez se rencontroient en quelques-uns.

Voïez Object. 5. p. 7. nomb. 2. Tome 2.

7\. Que nous ne sommes rien de ce que nous avons crû estre autrefois, sinon précisément une chose qui pense.

Mais moi qui suis-je maintenant que je suppose qu'il y a un certain genie qui est extrêmement puissant, & si je l'ose dire malicieux & rusé, qui employe toutes ses forces & toute son industrie à me tromper? Puis-je assurer que j'aïe la moindre chose de toutes celles que j'ai dit n'a gueres appartenir à la Nature du corps? je m'arreste à y penser avec attention, je passe & repasse toutes ces choses en mon esprit, & je n'en rencontre aucune que je puisse dire estre en moi. Il n'est pas besoin que je m'arreste à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'Ame, & voïons s'il y en a quelqu'un qui soit en moi. Les premiers sont de me nourrir & de marcher: mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir: mais on ne peut aussi sentir sans le corps, outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser, & je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient: Elle seule ne peut estre détachée de moi: *Je suis, j'existe*, cela est certain: mais combien de tems?

A sçavoir, autant de tems que je pense; car peut-estre même qu'il se pourroit faire, si je cessois totalement de penser, que je cesserois en même tems tout-à-fait d'estre. Je n'admets maintenant rien qui ne soit necessairement vrai: je ne suis donc précisément parlant, *qu'une chose qui pense*, c'est-à-dire, un Esprit, un Entendement ou une raison qui sont des termes dont la signification m'étoit auparavant inconnuë. Or, je suis une chose vraïe & vraïement existante: mais quelle chose? Je l'ai dit, une chose qui pense. Et quoi davantage? J'exciterai mon imagination pour voir si je ne suis point encore quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain, je ne suis point un air delié & penetrant répandu dans tous ces membres, je ne suis point un vent, un soufle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre & m'imaginer, puis que j'ai supposé que tout cela n'étoit rien, & que sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'estre certain que je suis quelque chose. *Voyez Objec. 2. nomb. 1. p. 56. Tome 1. * ibid. p. 61. nomb. 3. * Objec. 3. p. 140. Tome 1. * Objec. 4. p. 188. nomb. 1. Tome 1. **

*Object. 5. p. 9. nomb. 4. Tome 2. ibid. nomb. 5. p. 11. * ibid. nomb. 6. p. 14. * rép. au rec. p. 269. nomb 17. Tom. 2.*

8. Que rien de ce qui se peut comprendre par l'imagination, n'appartient à cette connoissance de nous même.

Mais peut-estre est-il vrai que ces mêmes choses-là que je suppose n'estre point, parce qu'elles me sont inconnuës, ne sont point en effet differentes de moi que je connois? Je n'en sçai rien; je ne dispute pas maintenant de cela: je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connuës: je connois que j'existe, & je cherche quel je suis, moi que je connois estre. Or, il est très-certain que la connoissance de mon Estre ainsi précisément pris, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connuë; parconsequent elle ne dépend d'aucunes de celles que je puis feindre par mon imagination. Et même ces termes de feindre, & d'imaginer m'avertissent de mon erreur. Car je feindrois en effet si je m'imaginois estre quelque chose: puisqu'imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure, ou l'image d'une chose corporelle: Or, je sçai déja certainement que je suis, & que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images, & generalement toutes les choses qui se rapportent à la nature du corps, ne

soient que des songes ou des chimeres. Ensuite dequoi, je vois clairement que j'ai aussi peu de raison, en disant: j'exciterai mon imagination pour connoistre plus distinctement quel je suis, que si je disois, je suis maintenant éveillé, & j'apperçois quelque chose de réel & de veritable; mais parce que je ne l'apperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me representent cela même avec plus de verité & d'évidence. Et partant je connois manifestement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moïen de l'imagination, n'appartient à cette connoissance que j'ai de moi-même, & qu'il est besoin de rappeller & détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même connoître bien distinctement sa nature. *Voyez Object. 2. p. 56. nomb. 1. Tome 1.* Object. & Rép. 3. p. 142. Tome 1.* Objec. 5: nomb. 7. p. 18. Tome 2. ibid. p. 19. nomb. 8. & p. 20. nomb. 9.*

Mais qu'est-ce donc que je suis? *une chose qui pensé:* Qu'est-ce qu'une chose qui pense, c'est-à-dire, une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent. 9. Ce que c'est qu'une chose qui pense.

Certes, ce n'eſt pas peu, ſi toutes ces choſes appartiennent à ma Nature. Mais pourquoi n'y appartiendroient-elles pas ? Ne ſuis-je pas celui-là même qui maintenant doute preſque de tout : qui néanmoins entends & conçois certaines choſes, qui aſſûre & affirme celles-là ſeules eſtre veritables, qui nie toutes les autres, qui veut & deſire d'en connoiſtre davantage, qui ne veut pas eſtre trompé, qui imagine beaucoup de choſes, même quelquefois en dépit que j'en aïe, & qui en ſent auſſi beaucoup, comme par l'entremiſe des organes du corps. Y a-t-il rien de tout cela qui ne ſoit auſſi veritable, qu'il eſt certain que je ſuis & que j'exiſte, quand même je dormirois toujoûrs & que celui qui m'a donné l'eſtre ſe ſerviroit de toute ſon induſtrie pour m'abuſer? Y-a-t-il auſſi aucun de ces attributs qui puiſſe eſtre diſtingué de ma penſée, ou qu'on puiſſe dire eſtre ſeparé de moi-même ? Car il eſt de ſoi ſi évident que c'eſt moi qui doute, qui entends, & qui deſire, qu'il n'eſt pas ici beſoin de rien ajoûter pour l'expliquer. Et j'ai auſſi certainement la puiſſance d'imaginer, car encore qu'il puiſſe arriver (comme j'ai ſuppoſé auparavant) que les choſes que j'imagine

j'imagine ne ſoient pas vraïes, néanmoins cette puiſſance d'imaginer ne laiſſe pas d'eſtre réellement en moi, & fait partie de ma penſée : Enfin je ſuis le même qui ſent, c'eſt-à-dire qui apperçois certaines choſes comme par les organes des ſens : puiſqu'en effet je vois de la lumiere, j'oi du bruit, je ſens de la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences-là ſont fauſſes, & que je dors. Qu'il ſoit ainſi ; toutefois à tout le moins il eſt très-certain qu'il me ſemble que je vois de la lumiere, que j'ois du bruit, & que je ſens de la chaleur ; cela ne peut eſtre faux ; & c'eſt proprement ce qui en moi s'appelle ſentir ; & cela préciſément, n'eſt rien autre choſe que penſer. D'où je commence à connoître quel je ſuis, avec un peu plus de clarté & de diſtinction que ci-devant. *Voyez Object. & Rép. 3es. p. 149. Tome 1.* * *Object. 5. nomb. 11. p. 25. Tome 2.* * *Object. 5. nomb. 16. p. 40. Tome 2.*

Mais néanmoins il me ſemble encore, & je ne puis m'empêcher de croire, que les choſes corporelles, dont les images ſe forment par la penſée, qui tombent ſous les ſens, & que les ſens même examinent, ne ſoient beaucoup plus diſtinctement connuës, que cette 10. D'où vient qu'on penſe connoître plus diſtin-

ctement les choses corporelles que cette chose qui pense.

je ne sçai quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : Quoiqu'en effet cela soit bien étrange, de dire que je connoisse & comprenne plus distinctement des choses dont l'existence me paroît douteuse, qui me sont inconnuës, & qui ne m'appartiennent point, que celles de la verité desquelles je suis persuadé, qui me sont connuës, & qui appartiennent à ma propre nature, & en un mot, que moi-même. Mais je vois bien ce que c'est, mon esprit est un vagabond qui se plaît à s'égarer, & qui ne sçauroit encore souffrir qu'on le retienne dans les justes bornes de la verité. Lâchons-lui donc encore une fois la bride, & lui donnant toute sorte de liberté, permettons-lui de considerer les objets qui lui paroissent audehors, afin que venant ci-après à la retirer doucement & à propos, & à l'arrester sur la consideration de son estre & des choses qu'il trouve en lui, il se laisse après cela plus facilement regler & conduire. *Voyez Objećt. 5. nomb. 10. p. 22. Tome 2.*

11. Considera-tion sur la con-

Considerons donc maintenant les choses que l'on estime vulgairement estre les plus faciles de toutes à connoître, & que l'on croit aussi estre le

noissance des choses sensibles dans l'examen d'un morceau de cire.

plus distinctement connuës, c'est à sçavoir, les corps que nous touchons & que nous voïons ; non pas à la verité les corps en general, car ces notions generales sont d'ordinaire un peu plus confuses, mais considerons-en un en particulier. Prenons par exemple ce morceau de cire, il vient tout fraîchement d'estre tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenoit, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a esté recueilli : sa couleur, sa figure, sa grandeur sont apparentes, il est dur, il est froid, il est maniable, & si vous frappez dessus, il rendra quelque son. Enfin, toutes les choses qui peuvent distinctement faire connoître un corps, se rencontrent en celui-ci. *Voyez Obj. 5. nomb. 12. p. 32. Tom. 2.*

12. Que tout ce qu'on croit connoître distinctement en ce morceau de

Mais voici que pendant que je parle on l'approche du feu, ce qui y restoit de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on manier, & quoique l'on frappe dessus, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle encore après ce changement ? il faut avoüer qu'elle demeure, personne n'en

cire, ne tombe point sous les sens.

doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connoissoit en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut estre rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tomboient sous le goût, sous l'odorat, sous la vûë, sous l'attouchement, & sous l'ouïe se trouvent changées, & que cependant la même cire demeure. Peut-estre étoit-ce ce que je pense maintenant, à sçavoir, que cette cire n'étoit pas, ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son : mais seulement un corps qui un peu auparavant me paroissoit sensible sous ces formes, & qui maintenant se fait sentir sous d'autres. Mais qu'est-ce précisément parlant que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considerons-le attentivement & retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voïons ce qui reste. Certes, il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible & de muable : Or, qu'est-ce que cela flexible & muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde, est capable de devenir quarrée, & de passer du quarré en une

figure triangulaire ? Non certes ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changemens, & je ne sçaurois néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, & par consequent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnuë) car elle devient plus grande quand la cire se fond, plus grande quand elle bout, & plus grande encore quand la chaleur augmente ; & je ne concevrois pas clairement & selon la verité ce que c'est que de la cire, si je ne pensois que même ce morceau que nous considerons, est capable de recevoir plus de varietez selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. *Voyez Object. 5. nomb. 12. p. 31. Tome 2.*

13. Que c'est donc par l'entendement seul que nous

Il faut donc demeurer d'accord que je ne sçaurois pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, & qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. Je dis ce morceau de cire en particulier ; car pour la cire en general il est encore plus évident. Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut estre

conn-oissons ce que c'est que ce morceau de cire. compris que par l'entendement ou par l'esprit? Certes, c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, & enfin c'est le même que j'ai toûjours crû que c'étoit au commencement; Or ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination & ne l'a jamais esté, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut estre imparfaite & confuse, comme elle étoit auparavant, ou bien claire & distincte, comme elle est à present, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, dont elle est composée. *Voyez Object. & Rép. 3es. p. 150. Tome 1. * Object. 5. nomb. 12. p. 31. Tome 2.*

14. D'où vient qu'on a peine à demeurer d'accord de cette verité. Cependant je ne me sçaurois trop étonner, quand je considere combien mon esprit a de foiblesse & de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur; Car encore que sans parler je considere tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrestent, & je suis presque déçû par les termes du langage ordinaire: Car nous disons que nous voïons la même cire, si elle est presente, & non pas que nous jugeons que c'est la même de ce qu'elle a même couleur & même figure: d'où je voudrois presque conclure, que l'on connoît la cire par la vision des yeux, & non par la seule inspection de l'esprit. Si par hazard je ne regardois d'une fenestre des hommes qui passent dans la ruë, à la vûë desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire, & cependant que vois-je de cette fenestre, sinon des chapeaux & des manteaux, qui pourroient couvrir des machines artificielles qui ne se remuëroient que par ressorts; mais je juge que ce sont des hommes, & ainsi je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croïois voir de mes yeux. *Voyez Ob. 5. nom. 13. page 34. Tome 2.*

Un homme qui tâche d'élever sa connoissance au-delà du commun, doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes de parler que le vulgaire a inventées: J'aime mieux passer outre, & considerer si je concevois avec plus d'évidence & de perfection ce que c'étoit que de la cire, lorsque je l'ai d'abord apperçûë, & que j'ai crû la connoistre par le moyen 15. Qu'elle sert à prouver que nous avons un esprit.

des sens exterieurs ; ou à tout le moins par le sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire, par la faculté imaginative que je ne la conçois à present, après avoir plus soigneusement examiné ce qu'elle est, & de quelle façon elle peut estre connuë ; Certes il seroit ridicule de mettre cela en doute ; Car qui avoit-il dans cette premiere perception qui fut distinct ? Qui avoit-il qui ne semblât pouvoir tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux ? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes exterieures, & que tout de même que si je lui avois osté ses vêtemens, je la considere toute nuë, il est certain que bien qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain.

36. *Et que cet esprit nous est plus distinctement connu qu'aucune chose.*

Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire, de moi-même ; car jusques ici je n'admets en moi rien autre chose que l'Esprit : Quoi donc ? Moi qui semble concevoir avec tant de netteté & de distinction ce morceau de cire, ne me connois-je pas moi-même, non-seulement avec bien plus de verité & de certitude, mais encore

avec beaucoup plus de distinction & de netteté : Car si je juge que la cire est ou existe, de ce que je la vois : Certes il suit bien plus évidemment que je suis, ou que j'existe moi-même de ce que je la vois : Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire, il se peut faire aussi que je n'aye pas même des yeux pour voir aucune chose ; mais il ne se peut faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue point) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose. De même si je juge que la cire existe, de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à sçavoir, que je suis : & si je le juge de ce que mon imagination ou quelque autre cause que ce soit me le persuade, je conclurai toûjours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont exterieures, & qui se rencontrent hors moi. Et de plus si la notion ou perception de la cire m'a semblé plus nette & plus distincte, après que non-seulement la vûë ou le toucher, mais encore beaucoup d'autres causes me l'ont renduë plus manifeste ; avec combien plus d'évidence, de distinction & de netteté,

faut-il avoüer que je me connois à present moi-même : Puisque toutes les raisons qui servent à connoistre & concevoir la nature de la cire ; ou de quelque autre corps que ce soit, prouvent beaucoup mieux la nature de mon Esprit : Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même qui peuvent contribuër à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'estre mises en compte. *Voyez Obj. 5. Nomb. 14. Pag. 35. Tom. 2.*

17. Qu'il n'y a donc rien plus aisé à connoître que nostre esprit.

Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulois, car puisque c'est une chose qui m'est à present manifeste, que les corps même ne sont pas proprement connus par les sens, ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement; & qu'ils ne sont pas connus, de ce qu'ils sont vûs ou touchez ; Mais seulement de ce qu'ils sont entendus, ou bien compris par la pensée; Je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connoistre que mon esprit. Mais parce qu'il est mal-aisé de se défaire si promptement d'une opinion à laquelle on s'est accoûtumé de longue main, il sera bon que je m'arreste un peu en cet endroit, afin que

par la longueur de ma Meditation, j'imprime plus profondément en ma memoire cette nouvelle connoissance. *Voyez Objec. 5. Nomb. 15. Pag. 38. Tom. 2.*

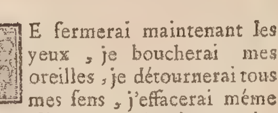
Voyez les Objections generales contre cette deuxiéme Meditation. Nomb. 5. Pag. 257. Nomb. 6. Page 258. nomb. 7. & 8. Pag. 259. & nomb. 9. pag. 260. Tom. 2. Rép. au Recueïl.



MEDITATION TROISIE'ME.

Qu'il y a un Dieu.

1. Qu'en nous détachant des choses, nous nous connoiſſons très-clairement comme une choſe qui penſe.



JE fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes ſens, j'effacerai méme de ma penſée toutes les images des choſes corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela ſe peut-il faire, je les réputerai comme vaines & comme fauſſes, & ainſi m'entretenant ſeulement moi-même, & conſiderant mon interieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu & plus familier à moi-même. Je ſuis une choſe qui penſe, c'eſt-à-dire, qui doute, qui affirme, qui nie, qui connoît peu de choſes, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auſſi, & qui ſent. Car, ainſi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les

choſes que je ſens & que j'imagine, ne ſoient peut-eſtre rien du tout hors de moi, & en elles-mêmes, je ſuis néanmoins aſſuré que ces façons de penſer que j'appelle ſentimens & imaginations, en tant ſeulement qu'elles ſont des façons de penſer, réſident & ſe rencontrent certainement en moi. Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je ſçai veritablement, ou du moins tout ce que juſques ici j'ai remarqué que je ſçavois.

2. Que toutes les choſes que nous concevons fort clairement & fort diſtinctement ſont vraïes.

Maintenant pour tâcher d'étendre ma connoiſſance plus avant, j'uſerai de circonſpection, & conſidererai avec ſoin ſi je ne pourrai point encore découvrir en moi quelques autres choſes que je n'aye point encore juſques ici apperçûës. Je ſuis aſſuré que je ſuis une choſe qui penſe; mais ne ſçai-je donc pas auſſi ce qui eſt requis pour me rendre certain de quelque choſe? Certes dans cette premiere connoiſſance, il n'y a rien qui m'aſſure de la verité, que la claire & diſtincte perception de ce que je dis, laquelle de vrai ne ſeroit pas ſuffiſante pour m'aſſurer que ce que je dis eſt vrai, s'il pouvoit jamais arriver, qu'une choſe que je concevrois ainſi

clairement & diſtinctement ſe trouvât fauſſe: Et partant il me ſemble que déja je puis établir pour regle generale, que toutes les choſes que nous concevons fort clairement & fort diſtinctement, ſont toutes vraïes. *Voyez Objec. 2. nomb. 6. Pag. 63. Tom. 1. & Objec. 5. nomb. 1. Pag. 42. Tome 2.*

Toutefois j'ai receu & admis ci-devant pluſieurs choſes comme très-certaines & très-manifeſtes, leſquelles néanmoins j'ai reconnu par après eſtre douteuſes & incertaines. Quelles eſtoient donc ces choſes-là ? C'étoit la Terre, le Ciel, les Aſtres, & toutes les autres choſes que j'appercevois par l'entremiſe de mes ſens. Or qu'eſt-ce que je concevois clairement & diſtinctement en elles ? Certes rien autre choſe ſinon que les idées, ou les penſées de ces choſes-là ſe preſentoient à mon eſprit. Et encore à preſent je ne nie pas que ces idées ne ſe rencontrent en moi. Mais il y avoit encore une autre choſe que j'aſſurois, & qu'à cauſe de l'habitude que j'avois à la croire, je penſois appercevoir très-clairement, quoique veritablement je ne l'apperçûſſe point, à ſçavoir, qu'il y avoit des choſes hors de moi d'où procédoient ces idées ;

3. Que nous n'aviõs point d'idées claires & diſtinctes de pluſieurs choſes, que nous avons reconnu très incertaines aprés les avoir crû autrefois trés-certaines.

& auſquelles elles eſtoient tout-à-fait ſemblables ; & c'étoit en cela que je me trompois, ou ſi peut-eſtre je jugeois ſelon la verité, ce n'eſtoit aucune connoiſſance que j'euſſe, qui fut cauſe de la verité de mon jugement.

Mais lorſque je conſiderois quelque choſe de fort ſimple, & de fort facile touchant l'Arithmetique & la Geometrie, par exemple, que deux & trois joints enſemble produiſent le nombre de cinq, & autres choſes ſemblables, ne les concevois-je pas au moins aſſez clairement pour aſſurer qu'elles eſtoient vrayes ? Certes ſi j'ai jugé depuis qu'on pouvoit douter de ces choſes, ce n'a point été pour autre raiſon que parcequ'il me venoit en l'eſprit que peut-eſtre quelque Dieu avoit pû me donner une telle nature, que je me trompaſſe même touchant les choſes qui me ſemblent les plus manifeſtes ; Or toutes les fois que cette opinion ci-devant conçûë de la ſouveraine puiſſance d'un Dieu ſe preſente à ma penſée, je ſuis contraint d'avoüer qu'il lui eſt facile, s'il le veut, de faire enſorte que je m'abuſe même dans les choſes que je crois connoiſtre avec une évidence très-grande : Et au con-

4. Que ce qui nous peut faire douter des choſes que nous concevons fort diſtinctement, eſt que peut-eſtre Dieu ſe plaît à nous tromper.

traire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles; Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne sçauroit jamais faire, que je ne sois rien, tandis que je penserai estre quelque chose, ou que quelque jour il soit vrai que je n'aye jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux & trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir estre d'autre façon que je les conçois.

5. Qu'il faut donc examiner s'il y a un Dieu qui soit trompeur, si l'on veut estre certain de quelque chose.

Et certes puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, & même que je n'ai pas encore consideré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien legere, & pour ainsi dire Métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout-à-fait oster, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en presentera; & si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut estre trompeur; car sans la connoissance de ces deux veritez, je ne vois pas que je puisse jamais

estre certain d'aucune chose.

6. Que pour examiner la verité ou l'erreur de nos pensées, il est à propos de les diviser en certains genres.

Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer par degrez des notions que je trouverai les premieres en mon esprit, à celles que j'y pourrai trouver par après : Il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, & que je considere dans lesquels de ces genres il y a proprement de la verité ou de l'erreur.

7. Que nos pensées sont ou des idées, ou des affections, ou des jugemens.

Entre mes pensées quelques-unes sont comme les images des choses, & c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée. Comme lorsque je me represente un homme, ou une Chimere, ou le Ciel, ou un Ange, ou Dieu même; D'autres outre cela ont quelques autres formes, comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme, ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit; mais j'ajoûte aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là : & de ce genre de pensées les unes sont appellées volontez ou affections, & les autres jugemens. *Voyez Obiec. & Rép. page 154. Tome 1. & page 158. Tome 1.*

8\. Queles idées prises en elles-mêmes ne sont point fausses.

Maintenant pour ce qui concerne les idées, si on les considere seulement en elles-mêmes, & qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent à proprement parler estre fausses : Car soit que j'imagine une Chévre, ou une Chimere, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre.

9\. Ni les affections non plus.

Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontez : car encore que je puisse desirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les desire.

10\. Comment il arrive qu'il y a de l'erreur dans nos jugemés.

Ainsi il ne reste plus que les seuls jugemens, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur, & la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi, sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi : Car certainement si je considerois seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'exterieur, à peine me pourroient-elles donner occasion de faillir.

11\. Trois sortes d'idées sont en nous.

Or entre ces idées les unes me semblent estre nées avec moi, les autres estre estrangeres & venir de dehors, & les autres estre faites & inventées par moi-même. Car que j'aïe la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en general une chose, ou une verité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre. Mais si j'oïs maintenant quelque bruit, si je vois le Soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentimens procedoient de quelques choses qui existent hors de moi ; Et enfin il me semble que les Sirenes, les Hypogrifes, & toutes les autres semblables Chimeres sont des fictions & inventions de mon esprit. Mais aussi peut-estre me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j'appelle estrangeres, & qui viennent de dehors, ou bien qu'elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu'elles ont toutes été faites par moi : Car je n'ai point encore clairement découvert leur veritable origine. Et ce que j'ai principalement à faire en cet endroit, est de considerer touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, qu'elles

font les raifons qui m'obligent à les croire femblables à ces objets. *Voyez Objec. 5. nomb. 2. page 47. Tome 2. & nomb. 3. page 53. ibid. Tome 2.*

La premiere de ces raifons eft, qu'il me femble que cela m'eft enfeigné par la nature; & la feconde que j'experimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté, car fouvent elles fe prefentent à moi malgré moi, comme maintenant, foit que je le veüille, foit que je ne le veüille pas, je fens de la chaleur, & pour cela je me perfuade que ce fentiment, ou bien cette idée de la chaleur eft produite en moi par une chofe differente de moi, à fçavoir, par la chaleur du feu auprès duquel je fuis affis. Et je ne vois rien qui me femble plus raifonnable, que de juger que cette chofe étrangere envoye & imprime en moi fa reffemblance plûtôt qu'aucune autre chofe. *Voyez Objec. 5. nomb. 4. page 54. Tome 2.*

12. Deux raifons qui nous ont perfuadé que les idées qui femblent nous venir des objets, leur font femblables.

13. Que la premiere de ces raifons n'eft pas convaincante.

Maintenant il faut que je voye fi ces raifons font affez fortes & convaincantes. Quand je dis qu'il me femble que cela m'eft enfeigné par la Nature, j'entends feulement par ce mot de Nature, une certaine inclination qui

me porte à le croire, & non pas une lumiere naturelle qui me faffe connoiftre que cela eft veritable; Or ces deux façons de parler different beaucoup entr'elles. Car je ne fçaurois rien révoquer en doute de ce que la lumiere naturelle me fait voir eftre vrai, ainfi qu'elle m'a tantôt fait voir, que de ce que je doutois, je pouvois conclure que j'eftois : D'autant que je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puiffance, pour diftinguer le vrai d'avec le faux, qui me puiffe enfeigner que ce que cette lumiere me montre comme vrai ne l'eft pas, & à qui je me puiffe tant fier qu'à elle. Mais pour ce qui eft des inclinations qui me femblent auffi m'eftre naturelles, j'ai fouvent remarqué lorfqu'il a été queftion de faire choix entre les vertus & les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien, c'eft pourquoi je n'ai pas fujet de les fuivre non-plus en ce qui regarde le vrai & le faux.

Et pour l'autre raifon, qui eft que ces idées doivent venir d'ailleurs, puifqu'elles ne dépendent pas de ma volonté, je ne la trouve pas plus convaincante : Car tout de même que ces inclinations dont je parlois tout

14. Ni la feconde non plus.

maintenant, se trouvent en moi, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas toûjours avec ma volonté, ainsi peut-estre qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses exterieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connuë : comme en effet il m'a toûjours semblé jusques ici, que lorsque je dors, elles se forment ainsi en moi sans l'aide des objets qu'elles representent. Et enfin, encore que je demeurasse d'accord qu'elles sont causées par ces objets, ce n'est pas une conséquence necessaire qu'elles doivent leur être semblables. Au contraire j'ai souvent remarqué en beaucoup d'exemples qu'il y avoit une grande difference entre l'objet & son idée. Comme par exemple, je trouve en moi deux idées du Soleil toutes diverses; l'une tire son origine des sens, & doit estre placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paroît extrêmement petit; l'autre est prise des raisons de l'Astronomie, c'est-à-dire, de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse estre, par laquelle il me paroît plusieurs fois plus

grand que toute la terre. Certes ces deux idées que je conçois du Soleil ne peuvent pas estre toutes deux semblables au même Soleil; & la raison me fait croire, que celle qui vient immediatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable. *Voyez Objec. & Rép. 3es. page 162. Tome 1. & Objec. 5. nomb. 5. page 55. Tome 2.*

15. Que nous avons crû sans aucun jugement certain qu'il y avoit des choses hors de nous qui causoient en nous des idées qui leur fussent semblables.

Tout cela me fait assez connoistre que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain & prémedité, mais seulement par une aveugle & témeraire impulsion, que j'ai crû qu'il y avoit des choses hors de moi, & differentes de mon estre, qui par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse estre, envoyoient en moi leurs idées ou images, & y imprimoient leurs ressemblances.

16. Comment nos idées considerées en tant que telles

Mais il se presente encore une autre voye pour rechercher si entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. A sçavoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnois entr'elles aucune difference ou inégalité, & toutes me semblent pro-

sont plus parfaites les unes que les autres.

ceder de moi d'une même façon ; Mais les considerant comme des images, dont les unes representent une chose: & les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort differentes les unes des autres ; Car en effet celles qui me representent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, & contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire, participent par representation à plus de degrez d'estre ou de perfection que celles qui me representent seulement des modes ou accidens. De plus, celle par la quelle je conçois un Dieu Souverain, éternel, infini, immuable, tout connoissant, tout-puissant, & Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; Celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont representées. *Voyez Objec. & Rép.* 3e *page 165. Tome 1. * Objec. 5. nomb. 6. page 58. Tome 2. * ibid. Tome 2. page 61. nomb 7. * page 62. nombre 8. & nombre 9. ibid.*

17. Que toute cause efficiente a du moins autant de perfection que son effet.

Maintenant c'est une chose manifeste par la lumiere naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente & totale, que

que dans son effet : Car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ; & comment cette cause le lui pourroit-elle communiquer, si elle ne l'avoit en elle-même. *Voyez Objection. 5. nombre 10. page 65. Tome 2.*

18. Comment il suit de là que la perfection objective d'une idée doit être formellement ou éminemment en sa cause.

Et de-là il suit, non-seulement que le néant ne sçauroit produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire, qui contient en soi plus de réalité, ne peut estre une suite & une dépendance du moins parfait : Et cette verité n'est pas seulement claire & évidente dans les effets qui ont cette réalité que les Philosophes appellent Actuelle ou Formelle ; mais aussi dans les idées où l'on considere seulement la réalité qu'ils nomment Objective : Par exemple, la pierre qui n'a point encore été, non-seulement ne peut pas maintenant commencer d'estre, si elle n'est produite par une chose qui possede en soi formellement, ou éminemment, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire, qui contienne en soi les mêmes choses, ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre ; & la chaleur ne peut estre produite dans un sujet qui en étoit

auparavant privé, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre, d'un degré ou d'un genre au moins aussi parfait que la chaleur, & ainsi des autres; Mais encore outre cela l'idée de la chaleur, ou de la pierre ne peut pas estre en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause, qui contienne en soi pour le moins autant de réalité, que j'en conçois dans la chaleur ou dans la pierre: Car encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cause doive estre moins réelle; mais on doit sçavoir que toute idée estant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit & emprunte de la pensée, ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire, une maniere ou façon de penser. Or afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plûtôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective; Car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans

une idée, qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant? Mais pour imparfaite que ce soit, cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par representation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon & maniere-là d'estre ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant. Et je ne dois pas aussi m'imaginer que la réalité que je considere dans mes idées n'étant qu'objective, il n'est pas necessaire que la même réalité soit formellement, ou actuellement dans les causes de ces idées, mais qu'il suffit qu'elle soit aussi objectivement en elles: Car tout ainsi que cette maniere d'estre objectivement, appartient aux idées de leur propre nature; de même aussi la maniere ou la façon d'estre formellement, appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premieres & principales) de leurpropre nature. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois estre à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une premiere idée, dont la cause soit comme un patron ou un original,

dans lequel toute la réalité ou perfection, soit contenuë formellement, & en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par representation dans ces idées. En sorte que la lumiere naturelle me fait connoître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images, qui peuvent à la verité facilement décheoir de la perfection des choses dont elles ont esté tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. *Voyez Object. 1. p. 3. nomb. 1.* * *p. 4. nombre 2.* * *p. 6. nomb. 3. Tome 1. & Object. 5. p. 67. nomb. 11. Tome 2.*

19. Que si nous avons quelque idée dont la perfection objective ne soit en nous ni formellement ni éminemment, il y a

Et d'autant plus longuement & soigneusement j'examine toutes ces choses, d'autant plus clairement & distinctement je connois qu'elles sont vraïes. Mais enfin que conclurai-je de tout cela? C'est à sçavoir, que si la Realité ou perfection objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connoisse clairement que cette même Realité ou perfection n'est point en moi ni formellement, ni éminemment, & que par consequent je ne puis moi-même en estre la cause: Il suit de-là necessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, & qui

donc hors de nous quelque chose qui en est la cause.

est la cause de cette idée; Au lieu que s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre, & rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même, car je les ai tous soigneusement recherchez, & je n'en ai pû trouver aucun autre jusqu'à present. *Voyez Object. 5. p. 70. n. 12. Tome 2.*

20. Denombrement de nos idées.

Or, entre toutes ces idées qui sont en moi, outre celles qui me representent moi-même à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté, il y en a une autre qui me represente un Dieu, d'autres des choses corporelles & inanimées, d'autres des Anges, d'autres des animaux, & d'autres enfin qui me representent des hommes semblables à moi. *Voyez Object. 5. p. 71. nomb. 13. Tome 2.*

21. Comment peuvent venir de nous même les idées que nous avons des hommes, des Anges, & des animaux.

Mais pour ce qui regarde les idées qui me representent d'autres hommes, ou des animaux, ou des Anges, je conçois facilement qu'elles peuvent estre formées par le mélange & la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles & de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns Anges.

Et pour ce qui regarde les idées

22. *Celles que nous avons des choses corporelles.*

des choses corporelles, je n'y reconnois rien de si grand ni de si excellent, qui ne me semble pouvoir venir de moi-même; Car si je les considere de plus près, & si je les examine de la même façon que j'examinai hier l'idée de la cire, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de chose que je conçoive clairement & distinctement, à sçavoir, la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur & profondeur; la figure qui resulte de la terminaison de cette extension, la situation que les corps diversement figurez gardent entr'eux, & le mouvement ou le changement de cette situation, ausquelles on peut ajoûter la substance, la durée & le nombre. *Voyez Object. 5. p. 74. nomb. 14. Tome 2.*

23. *Celles que nous avons des qualitez sensibles.*

Quant aux autres choses, comme la lumiere, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, & les autres qualitez qui tombent sous l'attouchement, elle se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité & de confusion, que j'ignore même si elles sont vraïes ou fausses, c'est-à-dire, si les idées que je conçois de ces qualitez, font en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles

ne me representent que des estres chimeriques, qui ne peuvent exister. Car encore que j'aïe remarqué ci-devant, qu'il n'y a que dans les jugemens que se puisse rencontrer la vraïe & formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté materielle, à sçavoir, lorsqu'elles representent ce qui n'est rien, comme si c'étoit quelque chose. Par exemple, les idées que j'ai du froid & de la chaleur sont si peu claires, & si peu distinctes, qu'elles ne me sçauroient apprendre si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid, ou bien si l'une & l'autre sont des qualitez réelles, ou si elles ne le sont pas; Et d'autant que les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble representer quelque chose, s'il est vrai de dire que le froid ne soit autre chose qu'une privation de la chaleur, l'idée qui me le represente comme quelque chose de réel, & de positif, ne sera pas mal à propos appellée fausse? & ainsi des autres. Mais à dire le vrai, il n'est pas necessaire que je leur attribuë d'autre Auteur que moi-même; Car si elles sont fausses, c'est-à-dire, si elles re-

presentent des choses qui ne sont point, la lumiere naturelle me fait connoistre qu'elles procedent du néant, c'est-à-dire, qu'elles ne sont en moi, que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, & qu'elle n'est pas toute parfaite. Et si ces idées sont vraïes, néanmoins parce qu'elles me font paroistre si peu de réalité, que même je ne sçaurois distinguer la chose representée d'avec le non estre, je ne vois pas pourquoi je ne pourrois point en estre l'Auteur. *Voyez Object. 4. p. 203. nomb. 3. Tome 1.*

24. Celles que nous avons de la substance, de la durée du nombre, &c.

Quant aux idées claires & distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble avoir pû tirer de l'idée que j'ai de moi-même; comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, & d'autres choses semblables; Car lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, & que je suis aussi moi-même une substance; quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense, & non étenduë, & que la pierre au contraire est une chose étenduë, & qui ne pense point; & qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable difference;

toutefois elles semblent convenir en ce point qu'elles representent toutes deux des substances; de même quand je pense que je suis maintenant, & que je me ressouviens outre cela d'avoir esté autrefois, & que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connois le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée & du nombre, lesquelles par après je puis transferer à toutes les autres choses que je voudrai.

25. Même celles que nous avons de l'étenduë, de la figure, de la situation, &c.

Pour ce qui est des autres qualitez dont les idées des choses corporelles sont composées, à sçavoir, l'étenduë, la figure, la situation & le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense; Mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, & que je suis moi-même une substance; il semble qu'elles puissent estre contenuës en moi éminemment. *Voyez Object 4. p. 206. nomb. 4. Tome 1.*

26. Mais que l'idée que nous avons de Dieu

Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considerer s'il y a quelque chose qui n'ait pû venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante,

toute connoissante, toute puissance; & par laquelle moi-même, & toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont esté créés & produites. Or, ces avantages sont si grands & si éminens, que plus attentivement je les considere, & moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par consequent il faut necessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que, *Dieu existe* : Car encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurois pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un Estre fini, si elle n'avoit esté mise en moi par quelque Substance qui fut veritablement infinie. *Voyez Object. 2. p. 58. nomb. 2. Tome 1.* Object. & Rép. 3. p. 165. Tome 1. & Object. 5. p. 75. nomb. 15. Tome 2.*

ne peut venir de nous & que par consequent il y a un Dieu.

27. Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une veritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos & les tenebres par la négation du mouvement & de la lumiere : Puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance

Que nous concevons l'infini, c'est-à-dire Dieu par une veritable idée; & qu'elle est en quelque façon premierement en nous que celle de nous-même.

infinie, que dans la substance finie; & partant que j'ai en quelque façon premierement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire, que de moi-même : Car comment feroit-il possible que je pûsse connoître que je doute, & que je desire, c'est-à-dire, qu'il me manque quelque chose, & que je ne suis pas tout parfait, si je n'avois en moi aucune idée d'un estre plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connoîtrois les défauts de ma nature. *Voyez Object. 5. p. 79. nomb. 16. Tome 2. ibid. p. 83. nomb. 18.*

Et l'on ne peut pas dire que peut-estre cette idée de Dieu est materiellement fausse, & par consequent que je la puis tenir du néant, c'est-à-dire, qu'elle peut estre en moi, pour ce que j'ai du défaut, comme j'ai tantôt dit des idées de la chaleur & du froid, & d'autres choses semblables : Car au contraire, cette idée estant fort claire & fort distincte, & contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui de soi soit plus vraïe, ni qui puisse estre moins soupçonnée d'erreur & de fausseté. 28.

Que cette idée de Dieu n'est nullement fausse.

Cette idée, dis-je, d'un Estre souverainement parfait & infini est très- 29.

Qu'au con-

traire elle est trés-vraïe.

vraïe; car encore que peut-estre l'on puisse feindre qu'un tel estre n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me represente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid.

30. Et trés claire & trés distincte.

Elle est aussi fort claire & fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement & distinctement de réel & de vrai, & qui contient en soi quelques perfections, est contenu & renfermé tout entier dans cette idée.

31. Qu'encore que nous ne comprenions pas l'infini cela ne laisse pas d'être vrai.

Et cela ne laisse pas d'estre vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, & qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-estre aussi atteindre aucunement de la pensée : car il est de la nature de l'infini, que moi qui suis fini & borné ne le puisse comprendre; Et il suffit que j'entende bien cela, & que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, & dans lesquelles je sçai qu'il y a quelque perfection & peut-estre aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraïe, la plus claire, & la plus distincte de toutes celles qui sont en mon

esprit. *Voyez Object. 5. p. 81. nomb. 17. Tome 2.*

32. Que quelque supposition qu'on fasse, il est impossible que l'idée d'un Dieu vienne de nous.

Mais peut-estre aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, & que toutes les perfections que j'attribuë à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en moi en Puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore, & ne se fassent point paroître par leurs actions. En effet, j'experimente déja que ma connoissance s'augmente & se perfectionne peu à peu ; & je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elles ne s'augmente ainsi de plus en plus jusques à l'infini, ni aussi pourquoi estant ainsi accruë & perfectionnée, je ne pourrois pas acquerir par son moyen toutes les autres perfections de la Nature Divine, ni enfin pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne seroit pas suffisante pour en produire les idées. Toutefois en y regardant un peu de près ; je reconnois que cela ne peut estre; Car premierement encore qu'il fut vrai que ma connoissance acqu[illegible] tous les jours de nouveaux degrez de perfection, & qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement : Toutefois

tous ces avantages n'appartiennent & n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement & en effet. Et même n'est-ce pas un argument infaillible & très-certain d'imperfection en ma connoissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu, & qu'elle s'augmente par degrez? Davantage, encore que ma connoissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne sçauroit être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquerir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajoûter à la souveraine perfection qu'il possede. Et enfin je comprens fort bien que l'Estre objectif d'une idée ne peut être produit par un Estre qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un Estre formel ou actuel. *Voyez Object. 5. nomb. 19. p. 85. & 87. Tome 2.*

33. Que l'usage des sens fait qu'on oublie aisément les raisons de cette verité.

Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire, qui ne soit trés-aisé

à connoître par la lumiere naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci, & comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un estre plus parfait que le mien, doit necessairement avoir esté mise en moi, par un estre qui soit en effet plus parfait.

34. Que nous ne sommes pas la cause de nous mêmes.

C'est pourquoi je veux ici passer outre, & considerer si moi-même qui ai cette idée de Dieu, je pourrois estre, en cas qu'il n'y eut point de Dieu. Et je demande, de qui aurois-je mon existence? Peut-estre de moi-même, ou de mes parens, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à luy. *Voyez Object. 1. p. 6. nomb. 4. Tome 1. & Object. 5. p. 88. nomb: 20. Tome 2.*

35. Premiere raison.

Or, si j'étois indépendant de tout autre, & que je fusse moi-même l'Auteur de mon estre, je ne douterois d'aucune chose, je ne concevrois point de desir; & enfin il ne me manqueroit aucune perfection: Car je me ferois donné moi-même toutes celles dont

j'ai en moi quelque idée ; & ainsi je serois Dieu. *Voyez Object. 1. p. 6. nomb. 4. Tome 1. & Object. 5. p. 88 nomb. 20. Tome 2.*

36. Seconde raison. Et je ne me dois pas imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquerir, que celles dont je suis déja en possession ; car au contraire il est trés-certain, qu'il a esté beaucoup plus difficile que moi, c'est-à-dire, une chose ou une substance qui pense, soit sorti du néant, qu'il ne me seroit d'acquerir les lumieres & les connoissances de plusieurs choses que j'ignore, & qui ne sont que des accidens de cette substance ; Et certainement si je m'étois donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire, si j'étois moi-même l'Auteur de mon Estre, je ne me serois pas au moins denié les choses qui se peuvent avoir avec plus de facilité, comme sont une infinité de connoissances dont ma nature se trouve dénuée : Je ne me serois pas même denié aucune des choses que je vois estre contenuës dans l'idée de Dieu ; parce qu'il n'y en a aucune qui me semble plus difficile à faire ou à acquerir ; Et s'il y en avoit quelqu'une qui fût plus difficile, certainement elle me paroîtroit telle,

(supposé que j'eusse de moi toutes les autres choses que je possede) parce que je verrois en cela ma puissance terminée. *Voyez Objec. 5. page 88. nomb. 20. Tome 2.*

Et encore que je puisse supposer que peut-estre j'ai toûjours été comme je suis maintenant, je ne sçaurois pas pour cela éviter la force de ce raisonnement, & ne laisse pas de connoître qu'il est necessaire que Dieu soit l'Auteur de mon existence ; Car tout le tems de ma vie peut estre divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres, & ainsi de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant estre, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise, & me créé, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire, me conserve. En effet c'est une chose bien claire & bien évidente (à tous ceux qui considereront avec attention la nature du tems) qu'une substance pour être conservée dans tous les momens qu'elle dure, a besoin du même pouvoir & de la même action qui seroit necessaire pour la produire & la créer tout de nouveau, si elle n'étoit point encore. En sorte que c'est une chose que la 37. Qu'encore que nous supposions avoir toûjours été, la nature de la durée de nôtre vie prouve qu'il y a une cause qui nous fait estre.

lumiere naturelle nous fait voir clairement, que la Conſervation & la Création ne different qu'au regard de nôtre façon de penſer, & non point en effet. *Voyez Objec. 5. page 88. nomb. 20. & page 91. nomb. 21. Tome 2.*

38. Que cette cauſe eſt differente de nous-mêmes.

Il faut donc ſeulement ici que je m'interroge & me conſulte moi-même, pour voir ſi j'ai en moi quelque pouvoir & quelque vertu, au moyen de laquelle je puiſſe faire, que moi qui ſuis maintenant, je ſois encore un moment après : Car puiſque je ne ſuis rien qu'une choſe qui penſe (ou du moins puiſqu'il ne s'agit encore juſques ici préciſément que de cette partie-là de moi-même) ſi une telle puiſſance réſidoit en moi, certes je devrois à tout le moins le penſer, & en avoir connoiſſance ; Mais je n'en reſſens aucune dans moi : & par-là je connois évidemment que je dépends de quelque Eſtre different de moi. *Voyez Objec. 4. page 217. nomb. 6. Tome 1. & Objec. 5. page 91. nomb. 22. Tome 2.*

39. Qu'il eſt impoſſible qu'elle ſoit autre que Dieu.

Mais peut-eſtre que cet Eſtre-là duquel je dépends, n'eſt pas Dieu, & que je ſuis produit ou par mes parens, ou par quelques autres cauſes moins parfaites que lui ? Tant s'en

faut, cela ne peut eſtre : Car comme j'ai déja dit auparavant, c'eſt une choſe très-évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cauſe que dans ſon effet : Et partant, puiſque je ſuis une choſe qui penſe, & qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que ſoit enfin la cauſe de mon Eſtre, il faut neceſſairement avoüer qu'elle eſt auſſi une choſe qui penſe, & qu'elle a en ſoi l'idée de toutes les perfections que j'attribuë à Dieu. Puis l'on peut derechef rechercher ſi cette cauſe tient ſon origine & ſon exiſtence de ſoi-même, ou de quelque autre choſe : Car ſi elle la tient de ſoi-même, il s'enſuit par les raiſons que j'ai ci-devant alleguées, que cette cauſe eſt Dieu ; Puiſqu'ayant la vertu d'être & d'exiſter par ſoi, elle doit auſſi ſans doute avoir la puiſſance de poſſeder actuellement toutes les perfections dont elle a en ſoi les idées, c'eſt-à-dire, toutes celles que je conçois être en Dieu. Que ſi elle tient ſon exiſtence de quelque autre cauſe que de ſoi, on demandera derechef par la même raiſon de cette ſeconde cauſe, ſi elle eſt par ſoi, ou par autrui juſques à ce que de degrez en degrez on

parvienne enfin à une derniere cause, qui se trouvera estre Dieu. Et il est très-manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrez à l'infini, vû qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois, comme de celle qui me conserve presentement. *Voyez Objec. 5. page 92. nomb. 23. Tome 2.*

40. Pourquoi on ne peut pas feindre que plusieurs causes ont concouru à nôtre production.

On ne peut pas feindre aussi que peut-estre plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production, & que de l'une j'ai reçû l'idée d'une des perfections que j'attribuë à Dieu, & d'une autre, l'idée de quelque autre, ensorte que toutes ces perfections se trouvent bien à la verité quelque part dans l'univers, mais ne se rencontrent pas toutes jointes & assemblées dans une seule qui soit Dieu: Car au contraire l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois être en lui; Et certes l'idée de cette unité de toutes les perfections de Dieu, n'a pû estre mise en moi par aucune cause, de qui je n'aïe point aussi receu les idées de toutes les autres perfections; Car elle n'a pû faire que je les comprisse toutes jointes ensemble, &

inséparables, sans avoir fait ensorte en même tems que je sçûsse ce qu'elles étoient, & que je les connusse toutes en quelque façon. *Voyez Objec. 5. page 94. nomb. 24. Tome 2.*

41. Ni que nos parens nous ayent produits, ou nous conservent, d'où il faut conclure qu'il y a un Dieu.

Enfin pour ce qui regarde mes parens, desquels il semble que je tire ma naissance, encore que tout ce que j'en ai jamais pû croire soit veritable, cela ne fait pas toutefois que ce soit eux qui me conservent; ni même qui m'ayent fait & produit en tant que je suis une chose qui pense, n'y ayant aucun rapport entre l'action corporelle, par laquelle j'ai coûtume de croire qu'ils m'ont engendré, & la production d'une telle substance: Mais ce qu'ils ont tout au plus contribué à ma naissance, est qu'ils ont mis quelques dispositions dans cette matiere, dans laquelle j'ai jugé jusques ici que moi, c'est-à-dire, mon Esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même, est renfermé; Et partant il ne peut y avoir ici à leur égard aucune difficulté, mais il faut necessairement conclure que de cela seul que j'existe, & que l'idée d'un estre souverainement parfait (c'est-à-dire, de Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est trés-évi-

demment démontrée.

Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée: Car je ne l'ai pas reçûë par les sens, & jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font d'ordinaire les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se presentent, ou semblent se presenter aux organes exterieurs des sens; Elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajoûter aucune chose; Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que cette idée est née & produite avec moi dés lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même *Voyez Objec. & Réponses 3. page 160. Tome 1. * Objec. 5. page 98. nomb. 25. Tome 2.*

41. Que cette idée de Dieu nous est naturelle.

43. Qu'elle vient de Dieu qui possede actuellement, & infiniment toutes les perfectiõs qu'elle enferme.

Et de vrai on ne doit pas trouver étrange, que Dieu en me créant ait mis en moi cette idée pour estre comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; Et il n'est pas aussi necessaire que cette marque soit quelque chose de different de cet ouvrage même: Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son Image & semblance, & que je

conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenuë) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire, que lorsque je fais reflexion sur moi, non-seulement je connois que je suis une chose imparfaite, incomplete, & dépendante d'autrui, qui tend & qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur & de plus grand que je ne suis, mais je connois aussi en même tems, que celui duquel je dépends possede en soi toutes ces grandes choses ausquelles j'aspire, & dont je trouve en moi les idées non pas indéfiniment, & seulement en puissance, Mais qu'il en joüit en effet, actuellement, & infiniment; & ainsi qu'il est Dieu: Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnois qu'il ne seroit pas possible que ma nature fut telle qu'elle est, c'est-à-dire, que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existoit veritablement; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire, qui possede toutes ces hautes perfections dont nostre esprit peut bien avoir quelque legere idée, sans pourtant les pouvoir com-

prendre, qui n'est sujet à aucuns défauts, & qui n'a rien de toutes les choses qui dénotent quelque imperfection. *Voyez Objection & Rép. 3es. p. 171. Tome 1. & Object. 5. page 99. nomb. 26. Tom. 2.*

44. D'où il est évident qu'il ne peut estre trompeur.

D'où il est assez évident qu'il ne peut estre trompeur, puisque la lumiere naturelle nous enseigne que la tromperie dépend necessairement de quelque défaut. *Voyez Objec. 2. page 62. nomb. 5. Tome 1. & Objec. 6. page 277. nomb. 6. Tome 2.*

45. Qu'on ne sçauroit trop s'arrêter a contempler & adorer ce Dieu tout parfait.

Mais auparavant que j'examine cela plus soigneusement, & que je passe à la consideration des autres veritez que l'on en peut recueillir, il me semble très-à-propos de m'arrêter quelque tems à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considerer, d'admirer, & d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumiere, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloüi, me le pourra permettre.

46. Et qu'en cela consiste le Souverain bien de cette vie.

Car comme la foi nous apprend que la Souveraine felicité de l'autre vie, ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, Ainsi experimentons-

experimentons-nous dès maintenant, qu'une semblable Meditation, quoiqu'incomparablement moins parfaite, nous fait joüir du plus grand contentement que nous soyons capable de ressentir en cette vie.

Voyez les Objections generales contre cette troisiéme Meditation, page 262. & suivantes, nomb. 10 Tome 2.



MEDITATION QUATRIE'ME.

Du Vrai, & du Faux.

1 Qu'après avoir déta-ché l'esprit des sens, il est aisé de le porter vers les choses intelli-gibles.

JE me suis tellement accoûtumé ces jours passez à détacher mon esprit des sens, & j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connoisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont connuës touchant l'esprit humain; & beaucoup plus encore de Dieu même, qu'il me sera maintenant aisé de détourner ma pensée de la consideration des choses sensibles, ou imaginables, pour la porter à celles qui étans dégagées de toute matiere sont purement intelligibles.

2. Que la con-noissá-ce de Dieu est un moyen pour parve-nir à celle des au-tres choses.

Et certes l'idée que j'ai de l'esprit humain, en tant qu'il est une chose qui pense, & non étenduë en lon-

gueur, largeur & profondeur, & qui ne participe à rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle: Et lorsque je considere que je doute, c'est-à-dire, que je suis une chose incomplete & dépendante, l'idée d'un estre complet & indépendant, c'est-à-dire, de Dieu, se presente à mon esprit avec tant de distinction & de clarté: Et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis, ou existe, moi qui possede cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, & que la mienne dépend entierement de lui en tous les momens de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connoistre avec plus d'évidence & de certitude. Et déja il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous les tresors de la science & de la sagesse sont renfermez) à la connoissance des autres choses de l'Univers.

3. Et qu'il est impossible que Dieu nous trompe.

Car premierement je reconnois qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude & tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection: Et quoiqu'il

semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la foiblesse ou de la malice. Et partant cela ne peut se rencontrer en Dieu. *Voyez Objeç. 6. page 277. nomb. 6. Tome 2.*

4. Qu'ainsi usant bien de la raison qu'il nous a donnée, nous ne pouvons jamais faillir.

Ensuite je connois par ma propre experience qu'il y a en moi une certaine Faculté de juger, ou de discerner le vrai d'avec le faux, laquelle sans doute j'ai reçûë de Dieu, aussi-bien que tout le reste des choses qui sont en moi, & que je possede ; Et puisqu'il est impossible qu'il veuille me tromper, il est certain aussi qu'il ne me l'a pas donnée telle, que je puisse jamais faillir, lorsque j'en userai comme il faut. *Voyez Obj. 2, page 64. nomb. 7. Tome 1.*

5. Qu'il ne s'ensuit pas de-là, que nous ne devions jamais faillir.

Et il ne resteroit aucun doute touchant cela, si l'on n'en pouvoit ce semble tirer cette conséquence, qu'ainsi donc je ne me puis jamais tromper ; Car si tout ce qui est en moi vient de Dieu, & s'il n'a mis en moi aucune Faculté de faillir, il semble que je ne me doive jamais abuser. Aussi est-il vrai que lorsque je me regarde seulement comme venant de Dieu, & que je me tourne tout entier vers lui,

je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté : Mais aussitôt après revenant à moi, l'experience me fait connoistre que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs. Desquelles venant à rechercher la cause, je remarque qu'il ne se presente pas seulement à ma pensée une réelle & positive idée de Dieu, ou bien d'un Estre souverainement parfait, mais aussi pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire, de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection. Et que je suis comme un milieu entre Dieu & le néant, c'est-à-dire, placé de telle sorte entre le Souverain Estre & le Non Estre, qu'il ne se rencontre de vrai rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un Souverain Estre m'a produit : Mais que si je me considere comme participant en quelque façon du néant ou du non estre, c'est-à-dire, en tant que je ne suis pas moi-même le Souverain Estre, & qu'il me manque plusieurs choses, je me trouve exposé à une infinité de manquemens ; de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe. *Voyez Objec. 5. page 204. nomb. 1. Tome 2.*

6\. Et que l'erreur n'étant qu'un défaut, il suffit d'être fini pour pouvoir faillir.

Et ainsi je connois que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; & partant que pour faillir je n'ai pas besoin d'une faculté qui m'ait été donnée de Dieu, particulierement pour cet effet: Mais qu'il arrive que je me trompe, de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas en moi infinie. *Voyez Objec. & Rép. 3es. page 172. Tome 1.*

7\. Qu'il semble néanmoins que l'erreur n'est pas purement un défaut, mais la privation de quelque perfection.

Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout-à-fait, car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point dûë, mais c'est une privation ou le manquement de quelque connoissance qu'il semble que je devrois avoir.

8\. Et qu'il semble impossible que Dieu nous ait privé d'aucune perfection qui nous fût dûë.

Or en considerant la nature de Dieu, il ne semble pas possible qu'il ait mis en moi quelque faculté qui ne soit pas parfaite en son genre, c'est-à-dire, qui manque de quelque perfection qui lui soit dûë: Car s'il est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits & accomplis, quelle

chose peut avoir été produite par ce Souverain Créateur de l'Univers, qui ne soit parfaite & entierement achevée en toutes ses parties? Et certes il n'y a point de doute que Dieu n'ait pû me créer tel que je ne me trompasse jamais: Il est certain aussi qu'il veut toûjours ce qui est le meilleur: est-ce donc une chose meilleure que je puisse me tromper que de ne le pouvoir pas?

9\. Que cela ne doit pas faire douter de son existence, ses fins étant impenetrables, & y aïant même de la temerité à les rechercher.

Considerant cela avec attention, il me vient d'abord en la pensée que je ne me dois pas étonner, si je ne suis pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait; & qu'il ne faut pas pour cela douter de son existence, de ce que peut-estre je vois par experience beaucoup d'autres choses qui existent, bien que je ne puisse comprendre pour quelle raison, ni comment Dieu les a faites: Car sçachant déja que ma Nature est extrêmement foible & limitée, & que celle de Dieu au contraire est immense, incomprehensible, & infinie, je n'ai plus de peine à reconnoistre qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit; Et cette seule raison est suffisante pour

me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coûtume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses Physiques, ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans temerité rechercher & entreprendre de découvrir les fins impenetrables de Dieu. *Voyez Object. 5. p. 105. nomb. 2. & p. 106. nomb. 3. ibid. Tome 2.*

10. Qu'au reste il ne faut pas examiner les ouvrages de Dieu séparément pour en connoistre la perfection.

De plus, il me vient encore en l'esprit qu'on ne doit pas considerer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais generalement toutes les créatures ensemble: Car la même chose qui pourroit peut-estre avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle estoit seule dans le monde, ne laisse pas d'estre très-parfaite, étant considerée comme faisant partie de tout cet Univers; & quoique depuis que j'ai fait dessein de douter de toutes choses, je n'aïe encore connu certainement que mon existence, & celle de Dieu: Toutefois aussi depuis que j'ai reconnu l'infinie puissance de Dieu, je ne sçaurois nier qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que j'existe, & sois placé dans le monde, comme faisant

partie de l'Université de tous les estres. *Voyez Object. 5. p. 110. nomb. 4. Tome 2.*

11. Que nos erreurs dépendent du concours des 2. causes, l'entendement & la volonté.

Ensuite dequoi venant à me regarder de plus près, & considerer quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection) je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à sçavoir, de la faculté de connoître qui est en moi; & de la faculté d'élire ou bien de mon libre arbitre; c'est-à-dire, de mon entendement, & ensemble de ma volonté.

12. Qu'il n'y a jamais précisément aucune erreur en nôtre entendement.

Car par l'entendement seul je n'assûre ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assûrer ou nier. Or, en le considerant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvû qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. Et encore qu'il y ait peut-estre une infinité de choses dans le monde, dont je n'ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit privé de ces idées, comme de quelque chose qui soit dûë à sa nature, mais seulement qu'il ne les a pas; parce qu'en effet il n'y a aucune raison qui puisse prouver

que Dieu ait dû me donner une plus grande & plus ample faculté de connoître, que celle qu'il m'a donnée: Et quelque adroit & sçavant ouvrier que je me le represente, je ne dois pas pour cela penser, qu'il ait dû mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-uns. *Voyez Object. 5. p. 113. nomb. 7. Tome 2. & ibid. p. 117. nomb. 11. Tome. 2.*

13. Que nostre volonté, ou franc arbitre est la plus ample & la plus parfaite de toutes nos facultez.

Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample & assez parfaite: puisqu'en effet je l'experimente si ample & si étenduë, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble ici bien remarquable, est que de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite & si grande, que je ne reconnoisse bien qu'elle pourroit estre encore plus grande & plus parfaite. Car, par exemple, si je considere la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étenduë, & grandement limitée, & tout ensemble je me represente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, & même infinie; & de cela seul que je puis me

representer son idée, je connois sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon si j'examine la memoire, ou l'imagination; ou quelqu'autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très-petite & bornée, & qui en Dieu ne soit immense & infinie. Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'experimente en moi estre si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample & plus étenduë: En sorte que c'est elle principalement qui me fait connoître que je porte l'image & la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connoissance & de la puissance, qui se trouvent jointes avec elles, & qui la rendent plus ferme & plus efficace; soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte & s'étend infiniment à plus de choses; Elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considere formellement & précisément en elle-même *Voyez l'Object. 5. p. 117. nomb. 11. Tome 2.*

Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose, ou ne la pas faire, (c'est-à- 14. En quoi

consiste le franc arbitre; & pour quoi la grace divine le fortifie.

dire, affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose) ou plûtôt elle consiste seulement en ce que pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force exterieure nous y contraigne. Car afin que je sois libre; il n'est pas necessaire que je sois indifferent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plûtôt, d'autant plus que je panche vers l'un, soit que je connoisse évidemment que le bien & le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'interieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix, & je l'embrasse: Et certes, la grace divine & la connoissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plûtôt, & la fortifient. De façon que cette indifference que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plûtôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, & fait plûtôt paroître un défaut dans la connoissance qu'une perfection dans la volonté; Car si je connoissois toûjours clairement ce qui est vrai, & ce qui est bon, je ne serois jamais en

peine de deliberer quel jugement, & quel choix je devrois faire; & ainsi je serois entierement libre, sans jamais estre indifferent. *Voyez Object. 6. p. 279. nomb. 7. Tome 2.*

15. Qu'ainsi l'entendement ni la volonté ne sont point d'eux-mêmes la cause de nos erreurs.

De tout ceci je reconnois, que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçûë de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs: car elle est très-ample & très-parfaite en son genre; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir: car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, & il n'est pas possible qu'en cela je me trompe.

16. Mais que c'est le mauvais usage de nôtre liberté.

D'où est-ce donc que naissent mes erreurs, c'est à sçavoir, de cela seul, que la volonté estant beaucoup plus ample & plus étenduë que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entens pas; ausquelles estant de soi indifferente, elle s'égare fort aisément, & choisit le faux pour le vrai, & le mal pour le bien. Ce qui fait que je me trompe, & que je peche. *Voyez Object. 5. p. 119. nomb. 12. Tome. 2.*

17. Par exemple, examinant ces jours passez si quelque chose existoit veritablement dans le monde, & connoissant que de cela seul que j'examinois cette question, il suivoit très-évidemment que j'existois moi-même, je ne pouvois pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevois si clairement estoit vraïe, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause exterieure; mais seulement, parce que d'une grande clarté qui étoit en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté; & je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifference. *Voyez Object. & Rép. 3. p. 175. Tome 1.*

Que d'une grande clarté en l'entendement suit une grande détermination en la volonté.

18. Au contraire à present je ne connois pas seulement que j'existe, en tant que je suis quelque chose qui pense; mais il se presente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle: ce qui fait que je doute si cette nature qui pense, qui est en moi, ou plûtôt que je suis moi-même, est differente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose: Et je suppose ici que je ne connois encore aucune raison qui me persuade plûtôt l'un que l'autre: d'où il suit que je suis entierement indifferent à le nier, ou à l'assûrer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement. *Voyez Objec. 5. p. 120. nomb. 13. Tome. 2.*

Qu'au contraire du deffaut de connoissance en l'entendement suit une entiere indifference en la volonté.

Et cette indifference ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connoissance; mais generalement aussi à toutes celles qu'il ne decouvre pas avec une parfaite clarté; au moment que la volonté en délibere; car pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connoissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures & non des raisons certaines & indubitables, suffit pour me donner occasion de juger le contraire: Ce que j'ai suffisamment experimenté ces jours passez, lorsque j'ai posé pour faux, tout ce que j'avois tenu auparavant pour très-veritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvoit en quelque façon douter. *Voyez Object. 5. p. 121. nomb. 14. Tome 2.* 19.

Qu'encore qu'il y ait de la connoissance en l'entendement, la volonté demeure indifferente, si cette connoissance n'est pas parfaite.

Or, si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté & de distinction; il est évident que je fais bien, & que je ne suis point trompé; 20.

Que nous jugeons bien ou

mal selon que nous étendons nôtre volonté aussi loin, ou plus loin que nôtre connoissance.

Mais si je me détermine à la nier, ou assûrer, alors je ne me sers pas comme je dois de mon libre arbitre; Et si j'assûre ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe; même aussi encore que je juge selon la verité, cela n'arrive que par hazard, & je ne laisse pas de faillir, & d'user mal de mon libre arbitre: Car la lumiere naturelle nous enseigne, que la connoissance de l'entendement doit toûjours preceder la determination de la volonté. *Voyez Object. 2. p. 64. nomb. 7. Tome 1.*

21. En quoi consiste la forme de l'erreur.

Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constituë la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'operation en tant qu'elle procede de moi, mais elle ne se trouve pas dans la faculté que j'ai reçûë de Dieu; ni même dans l'operation, en tant qu'elle dépend de lui. *Voïez Object. 5. p. 14. nomb. 9. Tome 2.* * *ibid. p. 122. nomb. 15. Tome 2.*

22. Que nous ne pouvons nous plaindre de Dieu, de ce que nôtre entendement n'est pas plus parfait qu'il est.

Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus ample, ou une lumiere naturelle plus parfaite que celle qu'il m'a donnée; puisqu'il est de la nature d'un entendement fini, de ne

pas entendre plusieurs choses, & de la nature d'un entendement créé d'être fini: Mais j'ai tout sujet de lui rendre graces, de ce que ne m'aïant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de perfection qui est en moi; bien loin de concevoir des sentimens si injustes, que de m'imaginer qu'il m'ait osté ou retenu injustement les autres perfections qu'il ne m'a point données.

23. Ni de ce que nôtre volonté est plus étenduë que nôtre entendement.

Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre, de ce qu'il m'a donné une volonté plus ample que l'entendement, puisque la volonté ne consistant que dans une seule chose, & comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui sçauroit rien oster sans la détruire; Et certes, plus elle a d'étenduë, & plus ai-je à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée.

24. Ni enfin de ce que Dieu concourt avec nous quand nous nous trompons.

Et enfin je ne dois pas aussi me plaindre, de ce que Dieu concourt avec moi pour former les actes de cette volonté; c'est-à-dire, les jugemens dans lesquels je me trompe: Parce que ces actes-là sont entierement vrais, & absolument bons; en tant qu'ils dépendent de Dieu, & il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que je les

25\. Que ce n'est point une imperfection en Dieu de nous avoir donné la liberté : mais que c'en est une en nous d'en user mal.

puis former, que si je ne le pouvois pas. Pour la privation dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur, & du peché, elle n'a besoin d'aucuns concours de Dieu, parce que ce n'est pas une chose, ou un estre, & que si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas estre nommée privation, mais seulement negation, selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'Ecole. *Voyez Object. 5. p. 115. nomb. 10. Tome 2.*

Car en effet ce n'est point une imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire & distincte connoissance en mon entendement ; Mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'use pas bien de cette liberté, & que je donne témerairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité & confusion.

26\. Que néanmoins Dieu pouvoit faire que nous ne fassions toujours bien.

Je vois néanmoins qu'il étoit aisé à Dieu de faire ensorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre, & d'une connoissance bornée ; à sçavoir, s'il eût donné à mon en-

tendement une claire & distincte intelligence de toutes les choses dont je devois jamais déliberer, ou bien seulement s'il eût si profondément gravé dans ma memoire la resolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement & distinctement, que je ne la pusse jamais oublier. Et je remarque bien qu'en tant que je me considere tout seul, comme s'il n'y avoit que moi au monde, j'aurois été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avoit créé tel que je ne faillisse jamais. Mais je ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans l'Univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défaut, que d'autres le sont, que si elles étoient toutes semblables. *Voyez Obj. 5. Pag. 3. Nomb. 5. Tome 2.*

27\. Qu'encore qu'il ne l'ait pas fait, nous n'avōs pas sujet de nous en plaindre, pouvāt acquerir l'habitude de ne point faillir.

Et je n'ai aucun droit de me plaindre, que Dieu m'ayant mis au monde, n'ait pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles & les plus parfaites : Même j'ai sujet de me contenter, de ce que s'il ne m'a pas donné la perfection de ne point faillir par le premier moyen que j'ai ci-dessus déclaré, qui dépend d'une claire & évidente connoissance de toutes les choses dont

je puis déliberer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la resolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la verité ne m'est pas clairement connuë : Car quoique j'experimente en moi cette foiblesse, de ne pouvoir attacher continuellement mon esprit à une même pensée ; je puis toutefois par une Meditation attentive & souvent reïterée, me l'imprimer si fortement en la memoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, & acquerir de cette façon l'habitude de ne point faillir ; Et d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande & la principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas aujourd'huy peu gagné par cette Meditation, d'avoir découvert la cause de l'erreur & de la fausseté. *Voyez Object. 5. p. 112 nomb. 6. Tome 2. * ibid. p. 114. nomb. 8. Tom. 2.*

28. Que toutes les causes possibles de nos erreurs ont été rapportées ci dessus.

E certes il n'y en peut avoir d'autres que celle que je viens d'expliquer : Car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connoissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement & distinctement representées

par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe ; Parce que toute conception claire & distincte est sans doute quelque chose, & partant elle ne peut tirer son origine du néant, mais doit necessairement avoir Dieu pour son Auteur ; Dieu, dis-je, qui étant souverainement parfait ne peut estre cause d'aucune erreur ; Et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception, ou un tel jugement est veritable.

29. Et qu'õ y a dõné les moïens de parvenir à la connoissance de la verité.

Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'huy ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connoissance de la verité. Car certainement j'y parviendrai si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je conçois parfaitement, & si je les sépare des autres que je ne conçois qu'avec confusion, & obscurité. A quoi doresnavant je prendrai soigneusement garde. *Voyez Objec. 5e. page 123. nombre 16. Tome 2.*

MEDITATION CINQUIE'ME.

De l'Essence des choses materielles : Et pour la seconde fois de l'Existence de Dieu.

1. Qu'avant d'examiner l'existence des choses materielles, il faut considerer quelles sont les idés que nous en avons.

IL me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les Attributs de Dieu, & touchant ma propre Nature, c'est-à-dire, celle de mon Esprit : Mais j'en reprendrai peut-estre une autrefois la recherche. Maintenant (après avoir remarqué ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connoissance de la verité) ce que j'ai principalement à faire, est d'essayer de sortir & me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passez, & de voir si l'on ne peut rien connoistre de certain touchant les choses materielles. Mais avant que j'examine s'il y a de telles choses qui existent hors de moi, je dois considerer leurs idées, en tant qu'elles sont en ma pensée, & voir quelles sont celles qui sont distinctes, & quelles sont celles qui sont confuses.

2. Que nous avons une idée claire & distincte de l'étenduë en longueur, largeur & profondeur, & de plusieurs de ses proprietez.

En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les Philosophes appellent vulgairement la quantité continuë, ou bien l'extension en longueur, largeur, & profondeur, qui est en cette quantité, ou plûtôt en la chose à qui on l'attribuë. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, & attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, & de mouvemens : Et enfin je puis assigner à chacun de ces mouvemens toutes sortes de durées.

3. Que nous connoissõs même trés-clairement

Et je ne connois pas seulement ces choses avec distinction, lorsque je les considere ainsi en general; mais aussi pour peu que j'y applique mon attention, je viens à connoistre une infinité de particularitez touchant les nombres, les figures, les mouvemens, & autres choses semblables, dont la verité se fait paroistre avec tant d'évidence, & s'accorde si bien avec ma Nature, que lorsque je commence à

plusieurs particularitez touchant les nombres, les figures, le mouvement, &c.

les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plûtôt que je me ressouviens de ce que je sçavois déja auparavant, c'est-à-dire, que j'apperçois des choses qui étoient déja dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles.

4. Que nous avons en nous les idées de plusieurs choses dont la nature est vraïe & immuable.

Et ce que je trouve ici de plus considerable, c'est que je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-estre elles n'ayent aucune existance hors de ma pensée; & qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser, ou de ne les penser pas; mais qui ont leurs vraïes & immuables natures. Comme, par exemple, lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-estre en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, & qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable & éternelle, que je n'ai point inventée, & qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paroît de ce que l'on peut démontrer diverses proprietez de ce triangle

triangle, à sçavoir, que ses trois angles sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est soûtenu par le plus grand côté, & autres semblables, lesquelles maintenant soit que je veüille, ou non, je connois très-clairement & très-évidemment estre en lui, encore que je n'y aïe pensé auparavant en aucune façon, lorsque je me suis imaginé la premiere fois un triangle, & partant on ne peut pas dire que je les aïe feintes & inventées. *Voyez Objec. & Rép. 3es. p. 178. Tome 1. * Objec. 5. page 125. nomb. 1. Tome 2. & ibid. 126. nombre 2. Tome 2.*

5. Que les idées de ces choses ne nous sont point venuës par l'entremise des sens, & qu'elles sont necessairement vraïes.

Et je n'ai que faire ici de m'objecter, que peut-estre cette idée du triangle est venuë de mon esprit par l'entremise de mes sens, pour avoir vû quelquefois des corps de figure triangulaire; Car je puis former en mon esprit une infinité d'autres figures, dont on ne peut avoir le moindre soupçon que jamais elles me soient tombées sous les sens, je ne laisse pas toutefois de pouvoir démontrer diverses proprietez touchant leur nature, aussi-bien que touchant celle du triangle: lesquelles certes doivent être toutes vraïes, puisque je les con-

çois clairement ; & partant elles sont quelque chose, & non pas un pur néant : Car il est très-évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, la verité étant une même chose avec l'Estre : Et j'ai déja amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connois clairement & distinctement sont vraïes. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me sçaurois empêcher de les estimer vraïes, pendant que je les conçois clairement & distinctement : Et je me ressouviens, que lors même que j'étois encore fortement attaché aux objets des sens, j'avois tenu au nombre des plus constantes veritez, celles que je concevois clairement & distinctement touchant les figures, les nombres, & les autres choses qui appartiennent à l'Arithmetique, & à la Geometrie. *Voyez Objec. 5. page 231. nomb. 3. Tome 2.*

6. Comme il s'ensuit de-là qu'il y a un Dieu.

Or maintenant si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnois clairement & distinctement y appartenir à cette chose, lui appartient en effet ; mais ne puis-je pas tirer de ceci un argument, & une preuve démonstrative de l'existence de Dieu ? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire, l'idée d'un Estre souverainement parfait, que celle de quelque figure, ou de quelque nombre que ce soit : Et je ne connois pas moins clairement & distinctement qu'une actuelle, & éternelle existence appartient à sa nature, que je connois que tout ce que je puis démontrer de quelque figure, ou de quelque nombre, appartient veritablement à la nature de cette figure, ou de ce nombre ; Et partant encore que tout ce que j'ai conclu dans les Meditations précedentes, ne se trouvât point veritable, l'existence de Dieu devroit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les veritez des Mathematiques, qui ne regardent que les nombres, & les figures : bien qu'à la verité cela ne paroisse pas d'abord entierement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de Sophisme. Car ayant accoustumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence, & l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, & qu'ainsi on

peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne, la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits : ou bien de l'idée d'une montagne, l'idée d'une vallée. Ensorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire, un Estre souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire, auquel manque quelque perfection) que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. *Voyez Obj. 1eres, p. 11. nomb. 6. * ibid. p. 13. nomb. 7. Tome 1. * Objec. 5. page 132. nomb. 4. Tom. 2.*

7. Raison qui sémble prouver le contraire.

Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée; toutefois, comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde : De même aussi quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas ce semble pour cela que Dieu existe : Car ma pensée n'impose aucune ne-

cessité aux choses ; Et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval aislé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des aisles, ainsi je pourrois peut-estre attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât.

8. Que cette raison est un pur sophisme.

Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un Sophisme caché sous l'apparence de cette Objection ; Car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ni aucune vallée, mais seulement que la montagne & la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre : Au lieu que de cela seul, que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, & partant qu'il existe veritablement. Non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune necessité ; mais au contraire, la necessité qui est en la chose même, c'est-à-dire, la necessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire, un Estre souverainement parfait sans une souveraine

perfection) comme il m'eſt libre d'imaginer un cheval ſans aiſles, ou avec des aiſles. *Voyez Objec. 5. page 136. nomb. 5. Tome 2.*

9. Qu'étant impoſſible de penſer à Dieu, ſans lui attribuër toute ſorte de perfections : ſon exiſtéce qu'õ en conclut, n'eſt pas une ſuite d'une pure ſuppoſition.

Et l'on ne doit pas auſſi dire ici, qu'il eſt à la verité neceſſaire que j'avoüe que Dieu exiſte, après que j'ai ſuppoſé qu'il poſſede toutes ſortes de perfections, puiſque l'exiſtence en eſt une, mais que ma premiere ſuppoſition n'étoit pas neceſſaire; non plus qu'il n'eſt point neceſſaire de penſer que toutes les figures de quatre côtez ſe peuvent inſcrire dans le cercle, mais que ſuppoſant que j'aïe cette penſée, je ſuis contraint d'avoüer que le rhombe y peut eſtre inſcrit, puiſque c'eſt une figure de quatre coſtez, & ainſi je ſerai contraint d'avoüer une choſe fauſſe. On ne doit point dire, alleguer cela : Car encore qu'il ne ſoit pas neceſſaire que je tombe jamais dans aucune penſée de Dieu; néanmoins, toutes les fois qu'il m'arrive de penſer à un Eſtre premier & ſouverain, & de tirer, pour ainſi dire, ſon idée du treſor de mon eſprit, il eſt neceſſaire que je lui attribuë toutes ſortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes, & à appliquer mon attention ſur chacune d'elles en particulier. Et cette neceſſité eſt ſuffiſante pour faire que par après (ſitôt que je viens à reconnoître que l'exiſtence eſt une perfection) je conclus fort bien que cet Eſtre premier & ſouverain exiſte : De même qu'il n'eſt pas neceſſaire que j'imagine jamais aucun triangle; mais toutes les fois que je veux conſiderer une figure rectiligne compoſée ſeulement de trois angles, il eſt abſolument neceſſaire que je lui attribuë toutes les choſes qui ſervent à conclure que ſes trois angles ne ſont pas plus grands que deux droits, encore que peut-eſtre je ne conſidere pas alors cela en particulier. Mais quand j'examine quelles figures ſont capables d'eſtre inſcrites dans le cercle, il n'eſt en aucune façon neceſſaire que je penſe que toutes les figures de quatre côtez ſont de ce nombre; au contraire je ne puis pas même feindre que cela ſoit, tant que je ne voudrai rien recevoir en ma penſée, que ce que je pourrai concevoir clairement & diſtinctement. Et par conſéquent il y a une grande difference entre les fauſſes ſuppoſitions, comme eſt celle-ci, & les veritables idées qui ſont nées avec moi, dont la premiere & principale eſt

celle de Dieu. *Voyez Objec. 5. page 138. nomb. 6. Tome 2.*

10. Et que l'idée que nous avons de Dieu n'est pas quelque chose de feint.

Car en effet je reconnois en plusieurs façons que cette idée n'est point quelquel chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de ma pensée; mais que c'est l'image d'une vraïe & immuable nature. Premierement, à cause que je ne sçaurois concevoir autre chose que Dieu seul, à l'Essence de laquelle l'existence appartienne avec necessité. Puis aussi, pour ce qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs Dieux tels que lui. Et posé qu'il y en ait un maintenant qui existe, je vois clairement qu'il est necessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité, & qu'il soit éternellement à l'avenir. Et enfin, parce que je conçois plusieurs autres choses en Dieu, où je ne puis rien diminuer ni changer. *Voyez Object. 5. page 140. nomb. 7. Tome 2.*

11. Qu'il n'y a que les choses que nous concevons clairement & distinctemẽt, qui nous puissent persuader entierement.

Au reste de quelque preuve & argument que je me serve, il en faut toûjours revenir-là qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement & distinctement, qui aïent la force de me persuader entierement. Et quoiqu'entre les choses que je conçois de cette sorte, il y en ait à la verité

quelques-unes manifestement connuës d'un chacun, & qu'il y en ait d'autres aussi qui ne se découvrent qu'à ceux qui les considerent de plus près, & qui les examinent plus exactement, toutefois aprés qu'elles sont une fois découvertes, elles ne sont pas estimées moins certaines les unes que les autres. Comme par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paroisse pas d'abord si facilement que le quarré de la baze est égal aux quarrez des deux autres côtez, comme il est évident que cette base est opposée au plus grand angle, néanmoins depuis que cela a été une fois reconnu, on est autant persuadé de la verité de l'un que de l'autre.

12. Qu'il n'y a rien qui nous soit absolument plus aisé à connoître que Dieu.

Et pour ce qui est de Dieu, certes si mon esprit n'étoit prévenu d'aucuns préjugez, & que ma pensée ne se trouvât point divertie par la presence continuelle des images des choses sensibles, il n'y auroit aucune chose que je connusse plûtôt, ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair & plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire, un Estre souverain & parfait, en l'idée duquel seul l'existence necessaire ou éternelle, est comprise, & par con-

séquent qui existe ?

13. Que de la certitude de son existé ce dépend necessairement la certitude des autres choses.

Et quoique pour bien concevoir cette verité, j'aye eu besoin d'une grande application d'esprit : Toutefois à present je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain : Mais outre cela je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connoissance il est impossible de pouvoir jamais rien sçavoir parfaitement. *Voyez Objec. 5. page 141. nomb. 8. Tome 2. * Objec. 6. nomb. 5. page 276. Tome 2.*

14. Et qu'autremét on ne peut avoir que des connoissáces vagues, & incertaines.

Car encore que je sois d'une telle nature, que dès aussi-tôt que je comprends quelque chose fort clairement & fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraïe ; néanmoins parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose, & que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraïe, lorsque je cesse de considerer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce tems-là que d'autres raisons se presentent à moi, lesquelles me feroient aisément changer d'opinion, si j'ignorois qu'il y eût un Dieu ; & ainsi je

n'aurois jamais une vraïe & certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues & inconstantes opinions. *Voyez Objec. 2. page 62. nomb. 4. Tome 1. * Objec. 4. page 217. nomb 5. Tome 1. * Objec. 5. page 141. nomb. 8. & Objec. 6. page 276. nomb. 5. Tome 2.*

15. Même dans les choses que l'õ croit les plus certaines.

Comme par exemple, lorsque je considere la nature du triangle rectiligne, je connois évidemment moi qui suis un peu versé dans la Geometrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits ; & il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration : mais aussi-tôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise ; Toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa verité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu : Car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la Nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence & de certitude ; Vû principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraïes & certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger abso-

lument fausses. *Voyez Objec. 5. page 141. nombre 8. Tome 2.* * *Objec. 6. nombre 5. page 276. Tome 2.*

16. Mais qu'il n'en est pas de même, quand on a la connoissance d'un Dieu.

Mais apres avoir reconnu qu'il y a un Dieu ; pour ce qu'en même tems j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, & qu'il n'est point trompeur, & qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement & distinctement ne peut manquer d'estre vrai ; encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela estre veritable ; pourvû seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement & distinctement compris ; on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute, & ainsi j'en ai une vraïe & certaine science. Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux veritez de la Geometrie, & autres semblables : Car qu'est-ce que l'on me peut objecter pour m'obliger à les révoquer en doute ? Sera-ce que ma Nature est telle que je suis fort sujet à me méprendre ? Mais je sçai déja que je ne puis me tromper dans les jugemens dont je connois clairement les raisons ; Sera-ce que j'ai

estimé autrefois beaucoup de choses pour vraïes, & pour certaines, que j'ai reconnu par aprés estre fausses ? Mais je n'avois connu clairement ni distinctement aucunes de ces choses-là, & ne sçachant point encore cette regle par laquelle je m'assure de la verité, j'avois été porté à les croire, par des raisons que j'ai reconnu depuis estre moins fortes, que je ne me les étois pour lors imaginées. Que me pourra-t-on donc objecter davantage ? Sera-ce que peut estre je dors (comme je me l'estois moi-même objecté ci-devant) ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraïes que les rêveries que nous imaginons étant endormis ? Mais quand bien même je dormirois, tout ce qui se presente à mon esprit avec évidence, est absolument veritable. *Voyez Objec. 5. page 141. nomb. 8. Tome 2.*

17. Et qu'elle nous fournit un moyen assûré de parvenir à la connoissance d'une infinité de choses.

Et ainsi je reconnois trés-clairement que la certitude & la verité de toute science, dépend de la seule connoissance du vrai Dieu : Ensorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvois sçavoir parfaitement aucune autre chose. Et à present que je le connois, j'ai le moyen d'acquerir

une ſcience parfaite touchant une infinité de choſes, non-ſeulement de celles qui ſont en lui, mais auſſi de celles qui appartiennent à la Nature corporelle en tant qu'elle peut ſervir d'objet aux démonſtrations des Geometres, leſquels n'ont point d'égard à ſon exiſtence.



MEDITATION SIXIE'ME.

De l'Exiſtence des choſes materielles: Et de la diſtinction réelle entre l'ame & le corps de l'Homme.



IL ne me reſte plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choſes materielles: & certes au moins ſçai-je déja qu'il y en peut avoir, en tant qu'on les conſidere comme l'objet des démonſtrations de Geometrie: vû que de cette façon je les conçois fort clairement & fort diſtinctement. Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puiſſance de produire toutes les choſes que je ſuis capable de concevoir avec diſtinction; & je n'ai jamais jugé qu'il lui fut impoſſible de faire quelque choſe, que par cela ſeul que je trouvois de la contradiction à la pouvoir bien concevoir. *Voyez Object. 5. p. 145. nomb. 1. Tome 2.*

1. Qu'il peut y avoir des choſes materielles.

2. Que nôtre faculté d'imaginer est capable de nous persuader de leur existence.

De plus, la facuté d'imaginer qui est en moi, & de laquelle je vois par experience que je me sers lorsque je m'applique à la consideration des choses materielles, est capable de me persuader leur existence: Car quand je considere attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connoît, au corps qui lui est intimement present; & partant qui existe.

3. Quelle difference il y a entre l'imagination & la pure intellection.

Et pour rendre cela très-manifeste, je remarque premierement la difference qui est entre l'imagination, & la pure intellection, ou conception. Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, non-seulement je conçois que c'est une figure composée de trois lignes, mais avec cela j'envisage ces trois lignes comme presentes par la force & l'application interieure de mon esprit; & c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à une Chiliogone, je conçois bien à la verité que c'est une figure composée de mille costez, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtez seulement, mais je ne puis pas imaginer les mille costez d'une Chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni pour ainsi dire, les regarder comme presens avec les yeux de mon esprit. Et quoique suivant la coûtume que j'ai de me servir toûjours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un Chiliogone je me represente confusément quelque figure, toutefois il est très-évident que cette figure n'est point un Chiliogone; puisqu'elle ne differe nullement de celle que je me representerois, si je pensois à un Myriogone, ou à quelque autre figure de beaucoup de costez; & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les proprietez qui font la difference du Chiliogone d'avec les autres Polygones. *Voyez Object. 5. p. 145. nomb. 2. Tome 2.*

4. Comment on connoît évidemment cette difference.

Que s'il est question de considerer un Pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir sa figure, aussi bien que celle d'un Chiliogone, sans le secours de l'imagination; mais je la puis imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ces cinq costez, & tout ensemble à l'air, ou à l'espace qu'ils renferment. Ainsi je connois clairement que j'ai besoin d'une particuliere contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point

pour concevoir, ou pour entendre; & cette particuliere contention d'esprit montre évidemment la difference qui est entre l'imagination & l'intellection, ou conception pure.

5. Qu'encore que l'imagination semble dépendre de quelque chose de corporel, cela ne prouve pas absolument l'existence des choses materielles.

Je remarque outre cela que cette vertu d'imaginer qui est en moi, en tant qu'elle differe de la puissance de concevoir, n'est en aucune façon necessaire à ma nature, ou à mon essence, c'est-à-dire, à l'essence de mon esprit: Car encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerois toûjours le même que je suis maintenant: d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui differe de mon esprit. Et je conçois facilement que si quelque corps existe, auquel mon esprit soit tellement conjoint & uni, qu'il se puisse appliquer à le considerer quand il lui plaist, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles; en sorte que cette façon de penser differe seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, & considere quelqu'une des idées qu'il a en soi: mais en imaginant il se tourne vers le corps, & considere en lui quelque chose de conforme

à l'idée qu'il a lui-même formée, ou qu'il a reçûë par les sens. Je conçois, dis-je, aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vrai qu'il y ait des corps; Et parce que je ne puis rencontrer aucune autre voye pour expliquer comment elle se fait, je conjecture de-là probablement qu'il y en a; mais ce n'est que probablement, & quoique j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui concluë avec necessité l'existence de quelque corps. *Voyez Object. 5. p. 150. nomb. 3. Tome 2.*

6. Que pour découvrir leur existence, il est à propos d'examiner ce que c'est que sentir.

Or, j'ai accoûtumé d'imaginer beaucoup d'autres choses, outre cette nature corporelle qui est l'objet de la Geometrie; à sçavoir, les couleurs, les sons, les saveurs, la douleur, & autres choses semblables, quoique moins distinctement: Et d'autant que j'apperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l'entremise desquels & de la memoire, elles semblent estre parvenuës jusqu'à mon imagination, je crois que pour les examiner plus commodément, il est à propos que j'examine en même tems ce que

c'est que sentir, & que je voïe si de ces idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que j'appelle sentir, je ne pourrai point tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles.

7. Ce qu'il faut faire dans cet examen.

Et premierement je rappellerai en ma memoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenuës pour vraïes, comme les ayant reçûës par les sens, & sur quels fondemens ma créance étoit appuïée : Après j'examinerai les raisons qui m'ont obligé depuis à les révoquer en doute; Et enfin je considererai ce que j'en dois maintenant croire.

8. Dénombrement de tout ce que nous avons senti.

Premierement donc j'ai senti que j'avois une teste, des mains, des pieds, & tous les autres membres dont est composé ce corps que je considerois comme une partie de moi-même, ou peut-estre aussi comme le tout : De plus, j'ai senti que ce corps étoit placé entre beaucoup d'autres, desquels il étoit capable de recevoir diverses commoditez & incommoditez, & je remarquois ces commoditez par un certain sentiment de plaisir ou de volupté, & ces incommoditez par un sentiment de douleur. Et outre ce plaisir & cette douleur, je ressentois aussi

en moi la faim, la soif, & d'autres semblables appetits; comme aussi de certaines inclinations corporelles vers la joïe, la tristesse, la colere, & autres semblables passions. Et au dehors outre l'extension, les figures, les mouvemens des corps, je remarquois en eux de la dureté, de la chaleur, & toutes les autres qualitez qui tombent sous l'attouchement; De plus, j'y remarquois de la lumiere, des couleurs, des odeurs, des saveurs, & des sons, dont la varieté me donnoit moyen de distinguer le Ciel, la Terre, la Mer, & generalement tous les autres corps les uns d'avec les autres.

9. D'où vient qu'en sentant nous avons cû sentir des choses hors de nous, & differentes de nôtre pensée.

Et certes, considerant les idées de toutes ces qualitez qui se presentoient à ma pensée, & lesquelles seules je sentois proprement & immediatement, ce n'étoit pas sans raison que je croïois sentir des choses entierement differentes de ma pensée; à sçavoir, des corps d'où procedoient ces idées : Car j'experimentois qu'elles se presentoient à elle sans que mon consentement y fut requis, en sorte que je ne pouvois sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvoit present à l'organe d'un de mes sens; & il n'étoit nullement en mon pouvoir

de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvoit present.

10. D'où vient que nous avons jugé, que ces choses étoient semblables aux idées qu'elles causoient en nous.

Et parce que les idées que je recevois par les sens étoient beaucoup plus vives, plus expresses, & même à leur façon plus distinctes, qu'aucunes de celles que je pouvois feindre de moi-même en meditant, ou bien que je trouvois imprimées en ma memoire, il sembloit qu'elles ne pouvoient proceder de mon esprit. De façon qu'il étoit necessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. Desquelles choses n'aïant aucune connoissance, sinon celle que me donnoient ces mêmes idées, il ne me pouvoit venir autre chose en l'esprit, sinon, que ces choses-là étoient semblables aux idées qu'elles causoient.

11. Et que nous n'avions rien dans l'esprit qui n'y fut entré par les sens.

Et pour ce que je me ressouvenois aussi que je m'etois plûtôt servi des sens, que de ma raison, & que je reconnoissois que les idées que je formois de moi-même, n'étoient pas si expresses, que celles que je recevois par les sens, & même qu'elles étoient le plus souvent composées des parties de celles-ci, je me persuadois aisément que je n'avois aucune idée dans mon esprit, qui n'eût passé auparavant par mes sens.

12. Comment nous avons connu que le corps que nous appellons nôtre, nous appartient plus proprement qu'aucun autre.

Ce n'étoit pas aussi sans quelque raison que je croïois que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appellois mien) m'appartenoit plus proprement, & plus étroitement que pas un autre; Car en effet je n'en pouvois jamais estre separé comme des autres corps: je ressentois en lui & pour lui tous mes appetits, & toutes mes affections; & enfin j'étois touché des sentimens de plaisir & de douleur en ses parties, & non pas en celles des autres corps qui en sont separez.

13. Pourquoi nous avons crû avoir appris de la nature tout ce que nous jugions touchant

Mais quand j'examinerois pourquoi de ce je ne sçai quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit & du sentiment de plaisir naît la joïe; ou bien pourquoi cette je ne sçai quelle émotion de l'estomach, que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, & la secheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, & ainsi du reste, je n'en pouvois rendre aucune raison, sinon, que la nature me l'enseignoit de la sorte; car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de l'estomach & le desir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, & la pensée de tristesse qui fait

naistre ce sentiment. Et en même façon il me sembloit que j'avois appris de la nature toutes les autres choses que je jugeois touchant les objets de mes sens; pource que je remarquois que les jugemens que j'avois coûtume de faire de ces objets, se formoient en moi avant que j'eusse le loisir de peser & considerer aucunes raisons qui me pûssent obliger à les faire.

les objets de nos sens.

14. Experiences qui ont peu à peu ruïné toute la créance que nous ajoûtions à nos sens.

Mais par après plusieurs experiences ont peu à peu ruïné toute la créance que j'avois ajoûtée à mes sens : Car j'ai observé plusieurs fois que des tours qui de loin m'avoient semblé rondes, me paroissoient de près estre quarrées, & que des colosses élevez sur les plus hauts sommets de ces Tours, me paroissent de petites statuës à les regarder d'enbas; & ainsi dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugemens fondez sur les sens exterieurs ; & non pas seulement sur les sens exterieurs, mais même sur les interieurs : Car y a-t-il chose plus intime, ou plus interieure que la douleur ? & cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avoient les bras & les jambes coupées, qu'il leur sembloit encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie

partie qu'ils n'avoient plus. Ce qui me donnoit sujet de penser, que je ne pouvois aussi estre entierement assûré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur. *Voyez Object. 5. p. 151. nomb. 64. Tome 2.*

Et à ces raisons de douter j'en ai encore ajoûté depuis peu deux autres fort generales. La premiere est, que je n'ai jamais rien crû sentir étant éveillé, que je ne puisse quelquêfois croire aussi sentir quand je dors; Et comme je ne crois pas que les choses qu'il me semble que je sens en dormant, procedent de quelques objets hors de moi, je ne voïois pas pourquoi je devois plûtôt avoir cette créance, touchant celles qu'il me semble que je sens étant éveillé. Et la seconde, que ne connoissant pas encore, ou plûtôt feignant de ne pas connoistre l'Auteur de mon Estre, je ne voïois rien qui pût empêcher que je n'eusse esté fait tel par la nature, que je me trompasse même dans les choses qui me paroissoient les plus veritables. *Voyez Object. 5. p. 154. nomb. 5. Tome 2.* 15. Deux raisons generales qui nous ont fait douter de la fidelité de nos sens.

Et pour les raisons qui m'avoient ci-devant persuadé la verité des cho- 16. Par

qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire, mon ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre, ou exister sans lui. *Voyez Objection 1. page 18. nomb. 8. Tome 1.* * *Object. 2. page 67. nomb. 9. Tome 1.* * *Object. 4. pag. 191. nomb. 2. Tome 1.* * *Tome 2. page 155. nomb. 6. Object. 5.* * *ibid. page 158. nomb. 7. & p. 161. & 162. nomb. 8.* * *Rép. au rec. page 260. Tome 2. nomb. 9.* * *ibid. page 266. nomb. 15.* * *pages 273. 74. & 75. nomb. 2. 3. & 4.* * *Object. 6. ibid. page 283. nomb. 11. & pages 285. 86. & 88. nomb. 12. 13. & 14. Tome 2.*

19. Comment les facultez d'imaginer, & de sentir, appartiennent à l'esprit.

De plus, je trouve en moi diverses facultez de penser qui ont chacune leur maniere particuliere; par exemple, je trouve en moi les facultez d'imaginer & de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement & distinctement tout entier, mais non pas reciproquement elles sans moi, c'est-à-dire, sans une substance intelligente à qui elles soient attachées, ou à qui elles appartiennent. Car dans la notion que nous avons de ces facultez, ou (pour me servir des termes de l'Ecole) dans leur concept formel,

elles enferment quelque sorte d'intellection: d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi, comme les modes le sont des choses.

20. Que celles de changer de lieu, de prendre diverses situations, &c. ne lui appartiennent point, mais au corps.

Je connois aussi quelques autres facultez, comme celles de changer de lieu, de prendre diverses situations, & autres semblables, qui ne peuvent estre conçûës, non plus que les precedentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par consequent exister sans elle; Mais il est très-évident que ces facultez, s'il est vrai, qu'elles existent, doivent appartenir à quelque substance corporelle, ou étenduë, & non pas à une substance intelligente: Puisque dans leur concept clair & distinct, il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouve contenuë, mais point du tout d'intelligence.

21. Qu'il y a hors de nous quelque substance capable de produire en nous les idées des choses sensibles.

De plus, je ne puis douter qu'il n'y ait en moi une certaine faculté Passive de sentir, c'est-à-dire, de recevoir & de connoistre les idées des choses sensibles, mais elle me seroit inutile, & je ne m'en pourrois aucunement servir, s'il n'y avoit aussi en moi, ou en quelque autre chose, une autre faculté Active, capable de former & produire ces idées. Or cette

faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vû qu'elle ne présuppose point ma pensée, & aussi que ces idées-là me sont souvent representées sans que j'y contribuë en aucune façon, & même souvent contre mon gré; il faut donc necessairement qu'elle soit en quelque substance differente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui sont produites par cette faculté, soit contenuë formellement ou éminemment, (comme je l'ai remarqué ci-devant:) Et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire, une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement & en effet, tout ce qui est objectivement & par representation dans ces idées; ou bien c'est Dieu même, ou quelque autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment.

22. Que cette substãce est corporelle, & qu'ainsi il y a des corps.

Or Dieu n'estant point trompeur, il est très-manifeste qu'il ne m'envoye point ces idées immediatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature dans laquelle leur réalité ne soit pas contenuë formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté

pour connoistre que cela soit, mais au contraire une très-grande inclination à croire qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourroit l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partoient d'ailleurs, ou étoient produites par d'autres causes que par des choses corporelles: Et partant il faut conclure qu'il y a des choses corporelles qui existent. *Voyez Object. & Rép 3es. p. 181. Tome 1.*

23. Que tout ce que nous concevons clairement & distinctement estre dans les corps s'y rencontre veritablement.

Toutefois elles ne sont peut-estre pas entierement telles que nous les appercevons par les sens, car il y a bien des choses qui rendent cette perception des sens fort obscure & confuse: mais au moins faut-il avoüer que toutes les choses que j'y conçois clairement & distinctement, c'est-à-dire, toutes les choses generalement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la Geometrie speculative, s'y rencontrent veritablement.

24. Que nous pouvõs acquerir la connoissãce claire & distincte des choses que nous n'y cõcevons encore que

Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulieres: par exemple, que le Soleil soit de telle grandeur, & de telle figure, &c. Ou bien sont conçûës moins clairement & moins distinctement, comme la lumiere, le son, la

douleur, & autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses & incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, & que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, & qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément, que j'ai en moi les moyens de les connoistre avec certitude.

fort confusemét.

25. *Que tout ce que la nature nous enseigne contient quelque verité.*

Et premierement, il n'y a point de doute que tout ce que la Nature m'enseigne contient quelque verité. Car par la Nature considerée en general, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre & la disposition que Dieu a établi dans les choses créées; Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.

26. *Qu'il y a donc quelque verité dans ce qu'elle nous enseigne, touchant la douleur, la faim, la soif, &c.*

Or il n'y a rien que cette Nature m'enseigne plus expressement, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentimens de la faim ou de la soif, &c. Et partant

je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque verité.

27. *Qu'elle nous enseigne par ces sentimens l'étroite unió de l'esprit avec le corps.*

La Nature m'enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, &c. Que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un Pilote en son Navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très-étroitement, & tellement confondu & mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car si cela n'étoit, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirois pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'appercevrois cette blessure par le seul entendement, comme un Pilote apperçoit par la vûë si quelque chose se rompt dans son Vaisseau. Et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connoistrois simplement cela même, sans en estre averti par des sentimens confus de faim & de soif. Car en effet tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, &c. Ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent & dépendent de l'union, & comme du mêlange de l'esprit avec le corps. *Voyez Object. 5. p. 173. nomb. 9. Tome 2.*

28. *Qu'il y a encore de la verité en ce que la nature nous enseigne touchant l'existence de plusieurs corps au tour du nôtre, qui lui sont nuisibles ou profitables.*

Outre cela la Nature m'enseigne

que plusieurs autres corps existent autour du mien : desquels j'ai à poursuivre les uns, & à fuir les autres. Et certes, de ce que je sens differentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, &c. Je conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procedent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques varietez qui leur répondent, quoique peut-être ces varietez ne leur soient point en effet semblables ; Et de ce qu'entre ces diverses perceptions des
29. sens, les unes me sont agréables, & les autres desagréables, il n'y a point de doute que mon corps (ou plûtôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé de Corps & d'Ame) ne puisse recevoir diverses commoditez ou incommoditez des autres corps qui l'environnent.

De-nõbrement de plusieurs opinions qui sémbleut être enseignées par la nature, quoi qu'elles ne soient que des préjugez.

Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la Nature m'ait enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas veritablement apprises d'elle, mais qui se sont introduites en mon esprit, par une certaine coûtume que j'ai de juger inconsiderement des choses ; & ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté. Comme par exemple, l'opinion que

j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, & fasse impression sur mes sens, soit vuide ; Que dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi ; Que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens ; Que dans un corps amer, ou doux, il y ait le même goût, ou la même saveur, & ainsi des autres ; Que les Astres, les Tours, & tous les autres corps éloignez, soient de la même figure & grandeur qu'ils paroissent de loin à nos yeux, &c.

Mais afin qu'il n'y ait rien en ceci que je ne conçoive distinctement, je dois précisément définir ce que j'entends proprement lorsque je dis que la Nature m'enseigne quelque chose. Car je prends ici la Nature en une signification plus resserrée, que lorsque je l'appelle un assemblage, ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données ; vû que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul, desquelles je n'entends point ici parler, en parlant de la Nature : Comme par exemple, la notion que j'ai de cette verité, que ce 30.

Ce qu'il faut entendre ici par le mot de nature.

31. Qu'el le ne nous appréd point à juger par les sens de la nature des choses, mais seulement si elles nous sont utiles ou nuisibles.

qui a une fois été fait ne peut plus n'avoir point été fait, & une infinité d'autres semblables, que je connois par la lumiere naturelle sans l'aide du corps ; & qu'il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul, & ne sont point ici non plus contenuës sous le nom de nature ; comme la qualité qu'il a d'être pesant, & plusieurs autres semblables, desquelles je ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m'a données, comme étant composé d'esprit & de corps.

Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, & à me porter vers celles qui me font avoir quelque sentiment de plaisir ; Mais je ne vois point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diverses perceptions des sens nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous, sans que l'esprit les ait soigneusement & meurement examinées ; Car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, & non point au composé de l'esprit & du corps qu'il appartient de connoistre la verité de ces choses-là.

32. Que nous avons crû sás aucune raison que les étoiles ne sont pasplus grãdes que la flâmme d'une chandelle.

Ainsi quoiqu'une Estoile ne fasse pas plus d'impression en mon œil que

le feu d'une chandelle, il n'y a toutefois en moi aucune faculté réelle, ou naturelle, qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais je l'ai jugé ainsi dès mes premieres années sans aucun raisonnable fondement.

33. Et que le feu a en lui quel que chose de semblable à la chaleur qu'il excite en nous.

Et quoiqu'en approchant du feu je sente de la chaleur, & même que m'en approchant un peu trop près je ressente de la douleur, il n'y a toutefois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur : mais seulement j'ai raison de croire qu'il y a quelque chose en lui telle qu'elle puisse estre, qui excite en moi ces sentimens de chaleur, ou de douleur.

34. Et qu'une espace est vuide, ou rien ne fait impressiõ sur nos sens.

De même aussi quoiqu'il y ait des espaces dans lesquels je ne trouve rien qui excite & meuve mes sens, je ne dois pas conclure pour cela que ces espaces ne contiennent en eux aucun corps ; mais je vois que tant en ceci, qu'en plusieurs autres choses semblables, j'ai accoustumé de pervertir & confondre l'ordre de la Nature : parce que ces sentimens, ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que

pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, & jusques-là étant assez claires & assez distinctes, je m'en sers néanmoins comme si elles étoient des regles trés-certaines, par lesquelles je pûsse connoître immediatement l'essence, & la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur & confus.

35. Mais j'ai déja ci-devant assez examiné, comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugemens que je fais en cette sorte. Il se presente seulement encore ici une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir estre suivies, ou évitées, & aussi touchant les sentimens interieurs qu'elle a mis en moi; car il me semble y avoir quelquefois remarqué de l'erreur, & ainsi que je suis directement trompé par ma nature. Comme, par exemple, le goût agréable de quelque viande en laquelle on aura mêlé du poison, peut m'inviter à prendre ce poison & ainsi me tromper. Il est vrai toutefois qu'en ceci la nature peut être excusée, car elle

Que ceux ausquels il arrive de prêdre du poison parmi des viâdes, ne sont pas trõpez directement par la nature.

me porte seulement à desirer la viande dans laquelle se rencontre une saveur agréable, & non point desirer le poison, lequel lui est inconnu; De façon que je ne puis conclure de ceci autre chose, sinon que ma nature ne connoît pas entierement & universellement toutes choses: De quoi certes il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque l'homme étant d'une nature finie, ne peut aussi avoir qu'une connoissance d'une perfection limitée.

Mais nous nous trompons aussi assez souvent, même dans les choses ausquelles nous sommes directement portez par la nature, comme il arrive aux malades, lorsqu'ils desirent de boire ou de manger des choses qui leur peuvent nuire. On dira peut-être ici que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompuë, mais cela n'oste pas la difficulté; car un homme malade n'est pas moins veritablement la créature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé; & partant il répugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait une nature trompeuse & fautive, que l'autre. Et comme une horloge composée de roües & de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les Loix de 36.

36. Que nous nous trompons néanmoins assez souvẽt dans les choses ausquelles la nature nous porte directement.

la nature, lorſqu'elle eſt mal faite, & qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorſqu'elle ſatisfait entierement au deſir de l'ouvrier ; De même auſſi ſi je conſidere le corps de l'homme, comme etant une machine tellement baſtie & compoſée d'os, de nerfs, de muſcles, de veines, de ſang & de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun eſprit, il ne laiſſeroit pas de ſe mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à preſent, lorſqu'il ne ſe meut point par la direction de ſa volonté, ni par conſéquent par l'aide de l'eſprit, mais ſeulement par la diſpoſition de ſes organes, je reconnois facilement qu'il ſeroit auſſi naturel à ce corps, étant par exemple hydropique, de ſouffrir la ſechereſſe du gozier, qui a couſtume de porter à l'eſprit le ſentiment de la ſoif, & d'eſtre diſpoſé par cette ſechereſſe à mouvoir ſes nerfs, & ſes autres parties, en la façon qui eſt requiſe pour boire, & ainſi d'augmenter ſon mal, & ſe nuire à ſoi-même, qui lui eſt naturel, lorſqu'il n'a aucune indiſpoſition, d'eſtre porté à boire pour ſon utilité par une ſemblable ſechereſſe de gozier ; Et quoique regardant à l'uſage auquel une horloge a été deſti-

née par ſon ouvrier, je puiſſe dire qu'elle ſe détourne de ſa nature, lorſqu'elle ne marque pas bien les heures ; Et qu'en même façon conſiderant la machine du corps humain, comme ayant été formée de Dieu pour avoir en ſoi tous les mouvemens qui ont couſtume d'y eſtre, j'aïe ſujet de penſer qu'elle ne ſuit pas l'ordre de ſa nature, quand ſon gozier eſt ſec, & que le boire nuit à ſa conſervation : Je reconnois toutefois que cette derniere façon d'expliquer la nature eſt beaucoup differente de l'autre : Car celle-ci n'eſt autre choſe qu'une certaine dénomination exterieure, laquelle dépend entierement de ma penſée, qui compare un homme malade & une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme ſain, & d'une horloge bien faite, & laquelle ne ſignifie rien qui ſe trouve en effet dans la choſe dont elle ſe dit ; au lieu que par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque choſe qui ſe rencontre veritablement dans les choſes, & partant qui n'eſt point ſans quelque verité.

37. Qu'ainſi c'eſt une erreur de nature à un hydropique, d'avoir ſoif.

Mais certes, quoiqu'au regard d'un corps hydropique, ce ne ſoit qu'une dénomination exterieure,

quand on dit que sa nature est corrompuë, lorsque sans avoir besoin de boire, il ne laisse pas d'avoir le gozier sec & aride; Toutefois au regard de tout le composé, c'est-à-dire, de l'esprit, ou de l'ame unie au corps, ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une veritable erreur de nature, de ce qu'il a soif, lorsqu'il lui est trés-nuisible de boire; Et partant il reste encore à examiner, comment la bonté de Dieu n'empêche pas que la nature de l'homme prise de cette sorte soit fautive & trompeuse.

38. Pour connoître que cela ne répugne point à la bonté de Dieu il faut remarquer 1. Que l'esprit est indivisible, & le corps divisible.

Pour commencer donc cet examen, je remarque ici premierement, qu'il y a une grande difference entre l'esprit & le corps; en ce que le corps de sa nature est toûjours divisible, & que l'esprit est entierement indivisible. Car en effet quand je le considere, c'est-à-dire, quand je me considere moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je ne puis distinguer en moi aucunes parties, mais je connois & conçois fort clairement que je suis une chose absolument une & entiere. Et quoique tout l'esprit semble estre uni à tout le corps, toutefois lorsqu'un pied, ou un bras, ou quelqu'autre partie vient à en estre séparée, je connois fort bien que rien pour cela n'a été retranché de mon esprit. Et les facultez de vouloir, de sentir, de concevoir, &c. ne peuvent pas non plus être dites proprement ses parties: Car c'est le même esprit qui s'employe tout entier à vouloir, & tout entier à sentir & à concevoir, &c. Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles, ou étenduës: Car je n'en puis imaginer aucune, pour petite qu'elle soit, que je ne mette aisément en pieces par ma pensée, ou que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties; & par conséquent que je ne connoisse être divisible. Ce qui suffiroit pour m'enseigner que l'esprit, ou l'ame de l'homme est entierement differente du corps, si je ne l'avois déja d'ailleurs assez appris.

39. 2. Que l'esprit ne reçoit aucunes impressions que par l'entremise du cerveau.

Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immediatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à sçavoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun; laquelle toutes les fois

qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent estre diversement disposées; comme le témoignent une infinité d'experiences, lesquelles il n'est pas ici besoin de rapporter.

40. 3. Comment il suit de la fabrique de nos organes, que nous pouvõs sentir de la douleur en quelque partie de nôtre corps sans qu'il y ait aucune blessure.

Je remarque outre cela que la nature du corps est telle, qu'aucune de ses parties ne peut estre meuë par une autre partie un peu éloignée, qu'elle ne le puisse estre aussi de la même sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoique cette partie plus éloignée n'agisse point. Comme par exemple, dans la corde A B C D. qui est toute tenduë, si l'on vient à tirer & remuer la derniere partie D, la premiere A ne sera pas meuë d'une autre façon, qu'elle le pourroit aussi être, si on tiroit une des parties moyennes, B, ou C, & que la derniere D demeurât cependant immobile. Et en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la Physique m'apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersez dans le pied, qui se trouvant tendus comme des cordes depuis-là jusqu'au cerveau, lorsqu'ils sont tirez dans le pied, tirent aussi en même

tems l'endroit du cerveau d'où ils viennent, & auquel ils aboutissent, & y excitent un certain mouvement que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur étoit dans le pied; Mais parce que ces nerfs doivent passer par la jambe, par la cuisse, par les reins, par le dos, & par le col, pour s'étendre depuis le pied jusqu'au cerveau, il peut arriver qu'encore bien que leurs extremitez qui sont dans le pied ne soient point remuées, mais seulement quelques-unes de leurs parties qui passent par les reins, ou par le col, cela néanmoins excite les mêmes mouvemens dans le cerveau, qui pourroient y estre excitez par une blessure reçûë dans le pied; ensuite dequoi il sera necessaire que l'esprit ressente dans le pied, la même douleur que s'il y avoit receu une blessure: Et il faut juger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens.

41. Qu'on ne peut rien souhaiter le mieux, sinon que les impressions qui se portét au cerveau causét les sentimens le plus ordinairement utiles à l'hõme quand il est sain.

Enfin je remarque, que puisque chacun des mouvemens qui se font dans la partie du cerveau, dont l'esprit reçoit immediatement l'impression, ne lui fait ressentir qu'un seul sentiment, on ne peut en cela souhai-

42. Que c'est une marque de la bõté de Dieu de ce que cela se fait toûjours ainsi.

ter ni imaginer rien de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentimens qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre & le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé.

Or l'experience nous fait connoître, que tous les sentimens que la nature nous a donnez sont tels que je viens de dire : Et partant il ne se trouve rien en eux, qui ne fasse paroître la puissance, & la bonté de Dieu.

43. Exẽple de la maniere utile en laquelle se font nos sẽtimens.

Ainsi, par exemple, lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remuez fortement, & plus qu'à l'ordinaire, leur mouvement passant par la moüelle de l'espine du dos jusqu'au cerveau, y fait-là une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à sçavoir de la douleur, comme étant dans le pied par laquelle l'esprit est averti, & excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme très-dangereuse & nuisible au pied.

44. Que toute autre maniere auroit été moins convenable à la conservation du corps.

Il est vrai que Dieu pouvoit établir la nature de l'homme de telle sorte, que ce même mouvement dans le cerveau fit sentir tout autre chose à l'esprit; Par exemple, qu'il se fit sentir

soi-même, ou en tant qu'il est dans le cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelqu'autre endroit entre le pied & le cerveau, ou enfin quelque autre chose telle qu'elle peut estre ; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps, que ce qu'il lui fait sentir.

45. Autre exẽple de l'utilité de la maniere en laquelle se font nos sentimens.

De même lorsque nous avons besoin de boire, il naît de-là une certaine secheresse dans le gozier, qui remuë ses nerfs, & par leur moyen les parties interieures du cerveau, & ce mouvement fait ressentir à l'esprit le sentiment de la soif, parce qu'en cette occasion-là, il n'y a rien qui nous soit plus utile, que de sçavoir que nous avons besoin de boire pour la conservation de nostre santé, & ainsi des autres.

46. D'où il suit que la nature de l'homme peut estre quelquefois fautive nonobstant la bonté de Dieu.

D'où il est entierement manifeste, que nonobstant la souveraine bonté de Dieu, la nature de l'homme, en tant qu'il est composé de l'esprit & du corps, ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive & trompeuse. Car s'il y a quelque cause qui excite, non dans le pied, mais en quelqu'une des parties du nerf, qui est tendu depuis le pied jusqu'au cerveau, ou même dans

le cerveau, le même mouvement qui se fait ordinairement quand le pied est mal disposé, on sentira de la douleur comme si elle étoit dans le pied, & le sens sera naturellement trompé ; parce qu'un même mouvement dans le cerveau ne pouvant causer en l'esprit qu'un même sentiment, & ce sentiment étant beaucoup plus souvent excité par une cause qui blesse le pied, que par une autre qui soit ailleurs, il est bien plus raisonnable qu'il porte toûjours à l'esprit la douleur du pied, que celle d'aucune autre partie. Et s'il arrive que par fois la secheresse du gozier ne vienne pas comme à l'ordinaire de ce que le boire est necessaire pour la santé du corps, mais de quelque cause toute contraire, comme il arrive à ceux qui sont
47. hydropiques : Toutefois il est beaucoup mieux qu'elle trompe en ce rencontre-là, que si au contraire elle trompoit toûjours lorsque le corps est bien disposé, & ainsi des autres.

Que cette consideratiõ nous est très utile pour reconnoître & éviter nos erreurs

Et certes cette consideration me sert beaucoup, non-seulement pour reconnoistre toutes les erreurs ausquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter, ou pour les corriger

riger plus facilement : Car sçachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux, touchant les choses qui regardent les commoditez ou incommoditez du corps, & pouvant presque toûjours me servir de plusieurs d'entr'eux, pour examiner une même chose, & outre cela pouvant user de ma memoire pour lier & joindre les connoissances presentes aux passées, & de mon entendement qui à-deja découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement representées par mes sens.

Et je dois rejetter tous les doutes de ces jours passez, comme hiperboliques & ridicules : Particulierement cette incertitude si generale touchant le sommeil, que je ne pouvois distinguer de la veille. Car à present j'y rencontre une très-notable difference, en ce que nostre memoire ne ne peut jamais lier & joindre nos songes les uns avec les autres, & avec toute la suite de nostre vie, ainsi qu'elle a de coustume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillez : Et en effet, si quelqu'un, lors- 48.

Même pour distinguer la veille d'avec le sommeil.

que je veille, m'apparoissoit tout soudain, & disparoissoit de même, comme font les images que je vois en dormant, ensorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendroit, ni où il iroit, ce ne seroit pas sans raison que je l'estimerois un spectre, ou un phantôme formé dans mon cerveau, & semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plûtôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'apperçois des choses dont je connois distinctement & le lieu d'où elles viennent, & celui où elles sont, & le tems auquel elles m'apparoissent, & que sans aucune interruption je puis lier le sentiment que j'en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entierement assuré que je les apperçois en veillant, & non point dans le sommeil. Et je ne dois en aucune façon douter de la verité de ces choses-là, si aprés avoir appellé tous mes sens, ma memoire, & mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit necessairement que je ne suis point en cela trompé. *Voyez Objec. p. 182 Tom. 1.*

Mais parce que la necessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avoüer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulieres : & enfin il faut reconnoistre l'infirmité & la foiblesse de nostre Nature.

49. Mais qu'enfin il faut avoüer & reconnoître la foiblesse & l'infirmité de nostre nature.

Voyez les objections generales contre ces six Meditations. Page 218. & suivantes, nomb. 7. Tome 1.

FIN.



OBJECTIONS



OBJECTIONS FAITES PAR DES Personnes trés doctes, contre les précedentes Meditations, avec les Réponses de l'Auteur.

PREMIERES OBJECTIONS

Faites par Monsieur Caterus, sçavant Theologien du Pays-Bas.

Contre la 3. 5. & 6. Meditation.



MESSIEURS,

Aussi-tôt que j'ay reconnû le desir que vous aviez que j'examinasse avec soin les écrits de Monsieur Des Cartes, j'ay pensé qu'il étoit de mon devoir de satisfaire en cette occasion à

des personnes qui me sont si cheres, tant pour vous témoigner par-là, l'estime que je fais de vôtre amitié, que pour vous faire connoître ce qui manque à ma suffisance, & à la perfection de mon esprit; afin que doresnavant vous ayez un peu plus de charité pour moi, si j'en ai besoin, & que vous m'épargniez une autre fois, si je ne puis porter la charge que vous m'avez imposée.

On peut dire avec verité, selon que j'en puis juger, que Monsieur Des Cartes est un homme d'un trés-grand esprit, & d'une trés-profonde modestie, & sur lequel je ne pense pas que Momus le plus médisant de son siecle, pût trouver à reprendre: *Je pense*, dit-il, *donc je suis*, voire même je suis la pensée même, ou l'esprit, cela est vray: Or est-il qu'en pensant, j'ai en moi les idées des choses, & premierement celle d'un être très-parfait & infini, je l'accorde; mais je n'en suis pas la cause, moi qui n'égale pas la réalité objective d'une telle idée; donc quelque chose de plus parfait que moi en est la cause, & partant il y a un être different de moi qui existe, & qui a plus de perfections que je n'ai pas. Ou comme dit Saint

Denis au Chapitre cinquiéme des Noms Divins, il y a quelque nature qui ne possede pas l'être à la façon des autres choses, mais qui embrasse & contient en soi trés-simplement, & sans aucune circonscription, tout ce qu'il y a d'essence dans l'estre, & en qui toutes choses sont renfermées comme dans la cause premiere & universelle.

Mais je suis contraint de m'arrêter un peu, de peur de me fatiguer trop: Car j'ai déja l'esprit aussi agité que le flotant Euripe: J'accorde, je nie, j'approuve, je refute, je ne veux pas m'éloigner de l'opinion de ce grand homme, & toutefois je n'y puis consentir. Car, je vous prie, quelle cause requiert une idée? Ou dites-moi ce que c'est qu'idée. Si je l'ai bien compris. *C'est la chose même pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement.* Mais qu'est-ce qu'être objectivement dans l'entendement? Si je l'ai bien appris: C'est terminer à la façon d'un objet, l'acte de l'entendement, ce qui en effet n'est qu'une dénomination exterieure, & qui n'ajoûte rien de réel à la chose. Car tout ainsi qu'être vû, n'est en moi autre chose sinon que l'acte que la vision tend vers moi,

[Margin note: 1 Contre l'article 18. de la 3. Med. Voïez la rép. n. 1.]

de même être pensé, ou être objectivement dans l'entendement, c'est terminer & arrêter en soi la pensée de l'esprit; ce qui se peut faire sans aucun mouvement & changement en la chose, voire même sans que la chose soit. Pourquoi donc recherchai-je la cause d'une chose, qui actuellement n'est point, qui n'est qu'une simple dénomination, & un pur néant?

2. Con-trel'article. 18. de la 3. Med. Voïez la resp. n. 2.

Et néanmoins, dit ce grand esprit, *de ce qu'une idée contient une telle réalité objective, ou celle-là plûtôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause.* Au contraire d'aucune: car la réalité objective est une pure dénomination, actuellement elle n'est point. Or l'influence que donne une cause est réelle & actuelle: Ce qui actuellement n'est point, ne la peut pas recevoir, & partant ne peut pas dépendre, ni proceder d'aucune veritable cause, tant s'en faut qu'il en requiere. Donc j'ai des idées, mais il n'y a point de causes de ces idées; tant s'en faut qu'il y en ait une plus grande que moi & infinie.

Mais quelqu'un me dira peut-être; si vous n'assignez point de cause aux idées, dites-nous au moins la raison pourquoi cette idée contient plûtôt

cette réalité objective, que celle-là; C'est trés-bien dit: Car je n'ai pas coûtume d'être reservé avec mes amis, mais je traite avec eux liberalement. Je dis universellement de toutes les idées, ce que Monsieur Des Cartes a dit autrefois du triangle. *Encore que peut-être*, dit-il, *il n'y ait en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, & qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas neanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable & éternelle.* Ainsi cette verité est éternelle, & elle ne requiert point de cause. Un bateau est un bateau, & rien autre chose; Davus est Davus, & non Oedipus. Si neanmoins vous me pressez de vous dire une raison: Je vous dirai que cela vient de l'imperfection de nôtre esprit qui n'est pas infini: Car ne pouvant par une seule apprehension embrasser l'univers (c'est-à-dire tout l'Etre & tout le Bien en general) qui est tout ensemble, & tout à la fois, il le divise & le partage; & ainsi ce qu'il ne sçauroit enfanter, ou produire tout entier, il le conçoit petit à petit, ou bien comme on dit, en l'Ecole (*Inadequate*) imparfaitement, & par partie.

3. Contre le même art. de la 3e. Med. voyez la resp. n. 2.

Mais ce grand homme poursuit, *Or pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement dans l'entendement par son idée. Certes on ne peut pas neanmoins dire que cette façon & maniere-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée vient du néant.*

Il y a ici de l'équivoque, car si ce mot *Rien* est la même chose que n'être pas actuellement, en effet ce n'est rien, parce qu'elle n'est pas actuellement, & ainsi elle vient du néant, c'est-à-dire, qu'elle n'a point de cause: Mais si ce mot *Rien* dit quelque chose de feint par l'esprit, qu'ils appellent vulgairement *Estre de raison*, ce n'est pas un *Rien*, mais quelque chose de réel, qui est conçûë distinctement. Et néanmoins parce qu'elle est seulement conçûë; & qu'actuellement elle n'est pas; elle peut à la verité être conçûë, mais elle ne peut aucunement être causée, ou mise hors de l'entendement.

4. Contre les art 34 & 35. de la 3e. Medit. Voyez la resp. n. 3.

Mais je veux, dit-il, *outre cela examiner, si moi qui ai cette idée de Dieu, je pourrois être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu*, ou comme il dit immediatement auparavant, *en cas qu'il n'y eût point d'être plus parfait que le*

mien, & qui ait mis en moi son idée. Car, dit-il, *de qui aurois-je mon existence: Peut-être de moi-même, ou de mes Parens, ou de quelques autres, &c. Or est-il que si je l'avois de moi-même, je ne douterois point, ni ne desirerois point, & il ne me manqueroit aucune chose; car je me serois donné toutes les perfections dont j'ai en moi quelque idée, & ainsi moi-même je serois Dieu. Que si j'ai mon existence d'autrui, je viendrai enfin à ce qui l'a de soi, & ainsi le même raisonnement que je viens de faire pour moi, est pour lui, & prouve qu'il est Dieu.* Voilà certes à mon avis la même voïe que suit Saint Thomas, qu'il appelle la voïe de la causalité de la cause efficiente, laquelle il a tirée du Philosophe; hormis que Saint Thomas, ni Aristote ne se sont pas souciez des causes des idées. Et peut-être n'en étoit-il pas besoin; Car pourquoi ne suivrai-je pas la voïe la plus droite, & la moins écartée? Je pense donc je suis, voire même je suis l'esprit même, & la pensée; Or cette pensée & cet esprit, ou il est par soi-même, ou par autrui; si par autrui, celui-là enfin par qui est-il? s'il est par soi, donc il est Dieu; car ce qui est par soi se sera aisément

donné toutes choses.

5. Voyez la réponse. n. 1. Je prie ici ce grand personnage, & le conjure de ne se point cacher à un Lecteur qui est désireux d'apprendre, & qui peut-estre n'est pas beaucoup intelligent. Car ce mot *Par soi* est pris en deux façons; en la premiere, il est pris positivement, à sçavoir par soi-même, comme par une cause, & ainsi ce qui seroit par soi, & se donneroit l'estre à soi-même, si par un choix prévenu & prémedité il se donnoit ce qu'il voudroit sans doute qu'il se donneroit toutes choses, & partant il seroit Dieu. En la seconde, ce mot *Par soi*, est pris négativement, & est la même chose que *de soi-même*, ou *non par autrui*: & c'est de cette façon (si je m'en souviens,) qu'il est pris de tout le monde.

Or maintenant si quelque chose est *Par soi*, c'est-à-dire, *Non par autrui*; comment prouverez-vous pour cela qu'elle comprend tout; & qu'elle est infinie? Car à present je ne vous écoute point si vous dites, puisqu'elle est par soi, elle se sera aisément donné toutes choses; d'autant qu'elle n'est pas par soi comme par une cause, & qu'il ne lui a pas été possible, avant qu'elle fut, de prévoir ce qu'elle pour-

roit estre, pour choisir ce qu'elle seroit aprés. Il me souvient d'avoir autrefois entendu Süarez raisonner de la sorte; Toute limitation vient d'une cause, car une chose est finie & limitée, ou parce que la cause ne lui a pû donner rien de plus grand, ni de plus parfait; ou parce qu'elle ne l'a pas voulu: Si donc quelque chose est par soi, & non par une cause, il est vrai de dire qu'elle est infinie & non limitée.

Pour moi je n'acquiesce pas tout-à-fait à ce raisonnement; car qu'une chose soit par soi tant qu'il vous plaira, c'est-à-dire, qu'elle ne soit point par autrui, que pourrez-vous dire si cette limitation vient de ses principes internes & constituans, c'est-à-dire, de sa forme même, & de son essence, laquelle neanmoins vous n'avez pas encore prouvé estre infinie? Certainement si vous supposez que le chaud est chaud, il sera chaud par ses principes internes & constituans, & non pas froid, encore que vous imaginiez qu'il ne soit pas par autrui, ce qu'il est. Je ne doute point que Monsieur Des Cartes ne manque pas de raisons pour subst tuer à ce que les autres n'ont peut-est e pas assez suf-

fisamment expliqué, ni déduit assez
clairement.

Enfin je conviens avec ce grand
homme, en ce qu'il établit pour re-
gle generale, *Que les choses que nous
concevons fort clairement, & fort dis-
tinctement, sont toutes vraies.* Même
je croi que tout ce que je pense est
vrai : Et il y a déja long-tems que j'ai
renoncé à toutes les chimeres, & à
tous les Estres de raison, car aucune
puissance ne se peut détourner de son
propre objet; si la volonté se meut el-
le tend au bien; les sens mêmes ne
se trompent point : car la vûë voit ce
qu'elle voit, l'oreille entend ce qu'el-
le entend, & si on voit de l'oripeau,
on voit bien : mais on se trompe lors-
qu'on détermine par son jugement,
que ce que l'on voit est de l'or. Et
alors c'est qu'on ne conçoit pas bien,
ou plûtôt quo'n ne conçoit point; car
comme chaque faculté ne se trompe
point vers son propre objet, si une
fois l'entendement conçoit clairement
& distinctement une chose, elle est
vraïe; De sorte que Monsieur Des
Cartes attribuë avec beaucoup de
raison toutes les erreurs au jugement
& à la volonté.

Mais maintenant voïons si ce qu'il 6.
veut inferer de cette regle est verita- Contre l'art. 6.
ble. Je connois dit-il, clairement & de la
distinctement l'Estre infini; donc c'est Medit.
un estre vrai, & qui est quelque chose. 5.
Quelqu'un lui demandera; connoissez- Voyez la ré-
vous clairement & distinctement l'Estre ponse
infini ? Que veut donc dire cette com- nomb.
mune Maxime, laquelle est receuë 5.
d'un chacun : *L'infini en tant qu'infini
est inconnu ?* Car si lorsque je pense à
un Chiliogone, me représentant con-
fusément quelque figure, je n'imagi-
ne ou ne connois pas distinctement ce
Chiliogone, parce que je ne me repré-
sente pas distinctement ses mille côtez.
Comment est-ce que je concevrai dis-
tinctement, & non pas confusément
l'Estre infini en tant qu'infini, vû que
je ne puis voir clairement, & comme
au doigt & à l'œil les infinies perfec-
tions dont il est composé ?

Et c'est peut-estre ce qu'a voulu dire
saint Thomas : Car aïant nié que cette
proposition, *Dieu est*, fût claire & con-
nuë sans preuve : Il se fait à soi-même
cette objection des paroles de saint Da-
mascene; la connoissance que Dieu est,
est naturellement empreinte en l'esprit
de tous les hommes; donc c'est une
chose claire, & qui n'a point besoin de

preuve pour estre connuë. A quoi il répond : connoître que Dieu est en general, & comme il dit, sous quelque confusion, à sçavoir en tant qu'il est la béatitude de l'homme, cela est naturellement imprimé en nous ; mais ce n'est pas, dit-il, connoître simplement que *Dieu est* ; tout ainsi que connoître que quelqu'un vient, ce n'est pas connoître Pierre, encore que ce soit Pierre qui vienne, &c. Comme s'il vouloit dire, que Dieu est connu sous une raison commune, ou de fin derniere, ou même de premier estre, & très-parfait, ou enfin sous la raison d'un Estre qui comprend, & embrasse confusément & en general toutes choses : mais non pas sous la raison précise de son être, car ainsi il est infini, & nous est inconnu. Je sçay que Monsieur Des-Cartes répondra facilement à celui qui l'interrogera de la sorte ; je croi néanmoins que les choses que j'allegue ici seulement par forme d'entretien & d'exercice, feront qu'il se ressouviendra de ce que dit Boëce, qu'il y a certaines notions communes, qui ne peuvent être connuës sans preuve que par les Sçavans. De sorte qu'il ne se faut pas fort étonner, si ceux-là interrogent beaucoup, qui désirent sçavoir plus que les autres ;

& s'ils s'arrêtent long-tems à considerer ce qu'ils sçavent avoir été dit & avancé, comme le premier & principal fondement de toute l'affaire ; & que neanmoins ils ne peuvent entendre sans une longue recherche, & une très-grande attention d'esprit.

Mais demeurons d'accord de ce principe, & supposons que quelqu'un ait l'idée claire & distincte d'un être souverain, & souverainement parfait ; que prétendez-vous inferer de-là? C'est à sçavoir, que cet être infini existe, & cela si certainement ; *que je dois être au moins aussi assuré de l'existence de Dieu, que je l'ai été jusques ici de la verité des démonstrations Mathematiques : Ensorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire, un être souverainement parfait) auquel manque l'existence, c'est-à-dire, (auquel manque quelque perfection) que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.* C'est ici le nœud de toute la question, qui cede à présent, il faut qu'il se confesse vaincu : pour moi qui ai à faire avec un puissant adversaire, il faut que j'esquive un peu, afin qu'aïant à être vaincu, je differe au moins pour quelque tems, ce que je ne puis éviter.

7. Contre l'art. 6. de la Med. 5 Voïez la réponse, nombre 6.

Et premièrement encore que nous n'agissions pas ici par autorité, mais seulement par raison, néanmoins de peur qu'il ne semble que je me veüille opposer sans sujet à ce grand esprit ; écoutez plûtôt saint Thomas qui se fait à soi-même cette objection ; Aussi-tôt qu'on a compris & entendu ce que signifie ce nom *Dieu*, on sçait que Dieu est ; car par ce nom on entend une chose telle, que rien de plus grand ne peut-être conceu. Or ce qui est dans l'entendement & en effet, est plus grand que ce qui est seulement dans l'entendement ; c'est pourquoi, puisque ce nom *Dieu* étant entendu, Dieu est dans l'entendement, il s'ensuit aussi qu'il est en effet : lequel argument je rends ainsi en forme. Dieu est ce qui est tel que rien de plus grand ne peut-être conceu, mais ce qui est tel que rien de plus grand ne peut-être conceu, enferme l'existence ; donc Dieu par son nom, ou par son concept enferme l'existence ; & partant il ne peut être, ni être conceu sans existence. Maintenant, dites-moi je vous prie, n'est-ce pas-là le même argument de Monsieur Des-Cartes. Saint Thomas définit Dieu ainsi ; ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conceu : Monsieur Des-Cartes

l'appelle un Estre souverainement parfait, certes rien de plus grand que lui ne peut être conceu. Saint Thomas poursuit : ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conceu enferme l'existence, autrement quelque chose de plus grand que lui pourroit être conceu, à sçavoir ce qui est conceu enfermer aussi l'existence. Mais Monsieur Des-Cartes ne semble-t'il pas se servir de la même mineure dans son argument : Dieu est un Estre souverainement parfait. Or est-il que l'Estre souverainement parfait enferme l'existence, autrement il ne feroit pas souverainement parfait. Saint Thomas infere, donc, puisque ce nom *Dieu* étant compris & entendu, il est dans l'entendement, il s'ensuit aussi qu'il est en effet : c'est-à-dire, de ce que dans le concept, ou la notion essentielle d'un être tel que rien de plus grand ne peut être conceu, l'existence est comprise & enfermée, il s'ensuit que cet être existe. Monsieur Des-Cartes infere la même chose. *Mais*, dit-il, *de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, & partant qu'il existe veritablement.* Que maintenant saint Thomas réponde à soi-même

& à Monsieur Des-Cartes. Posé, dit-il, que chacun entende que par ce nom *Dieu*, il est signifié ce qui a été dit, à sçavoir, ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conceu, il ne s'ensuit pas pour cela qu'on entende que la chose qui est signifiée par ce nom soit dans la nature, mais seulement dans l'appréhension de l'entendement. Et on ne peut pas dire qu'elle soit en effet, si on ne demeure d'accord qu'il y a en effet quelque chose telle que rien de plus grand ne peut être conceu : Ce que ceux-là nient ouvertement, qui disent qu'il n'y a point de Dieu. D'où je répons aussi en peu de paroles ; encore que l'on demeure d'accord que l'estre souverainement parfait par son propre nom emporte l'existence, néantmoins il ne s'ensuit pas que cette même existence soit dans la nature actuellement quelque chose, mais seulement qu'avec le concept ou la notion de l'estre souverainement parfait, celle de l'existence est inséparablement conjointe. D'où vous ne pouvez pas inferer que l'existence de Dieu soit actuellement quelque chose, si vous ne supposez que cet Estre souverainement parfait existe actuellement ; car pour lors il contiendra ac-

tuellement toutes les perfections, & celle aussi d'une existence réelle.

Trouvez bon maintenant, Messieurs, qu'après tant de fatigue je délasse un peu mon esprit. Ce composé, *un lion existant*, enferme essentiellement ces deux parties, à sçavoir, un lion, & l'existence ; car si vous ôtez l'une ou l'autre, ce ne sera plus le même composé. Maintenant Dieu n'a-t'il pas de toute éternité connu clairement & distinctement ce composé ? Et l'idée de ce composé, en tant que tel, n'enferme-t'elle pas essentiellement l'une & l'autre de ces parties ? C'est-à-dire, l'existence n'est-elle pas de l'essence de ce composé *un lion existant* ? Et néanmoins la distincte connoissance que Dieu en a euë de toute éternité, ne fait pas nécessairement que l'une ou l'autre partie de ce composé soit, si on ne suppose que tout ce composé est actuellement : car alors il enfermera & contiendra en soi toutes ses perfections essentielles, & partant aussi l'existence actuelle. De même, encore que je connoisse clairement & distinctement l'Estre souverain, & encore que l'estre souverainement parfait dans son concept essentiel enferme l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette

existence soit actuellement quelque chose, si vous ne supposez que cet Estre souverain existe; car alors avec toutes ses autres perfections, il enfermera aussi actuellement celle de l'existence: & ainsi il faut prouver d'ailleurs que cet Estre souverainement parfait existe.

8. Contre la 6e. Meditation art 18 voyez la réponse n. 7.

J'en dirai peu touchant l'essence de l'ame & sa distinction réelle d'avec le corps; car je confesse que ce grand esprit m'a déja tellement fatigué, qu'au-delà je ne puis quasi plus rien. S'il y a une distinction entre l'ame & le corps, il semble la prouver de ce que ces deux choses peuvent être conceuës distinctement & séparement l'une de l'autre. Et sur cela je mets ce sçavant homme aux prises avec Scot: qui dit qu'afin qu'une chose soit conceuë distinctement & séparement d'une autre, il suffit qu'il y ait entr'elles une distinction qu'il appelle *formelle* & *objective*, laquelle il met entre *la distinction réelle* & *celle de raison*, & c'est ainsi qu'il distingue la Justice de Dieu d'avec sa misericorde; car elles ont, dit-il, avant aucune operation de l'entendement des raisons formelles differentes, ensorte que l'une n'est pas l'autre; & néanmoins ce seroit une mauvaise consequence de dire, la Justice peut être conceuë séparement d'avec la Misericorde, donc elle peut aussi exister séparement. Mais je ne voi pas que j'ai déja passé les bornes d'une Lettre.

Voilà, Messieurs, les choses que j'avois à dire touchant ce que vous m'avez proposé, c'est à vous maintenant d'en être les Juges. Si vous prononcez en ma faveur, il ne sera pas mal-aisé d'obliger Monsieur Des-Cartes à ne me vouloir point de mal, si je lui ai un peu contredit; que si vous êtes pour lui, je donne dès-à-présent les mains, & me confesse vaincu, & ce d'autant plus volontiers, que je craindrois de l'être encore une autre fois. Adieu.



RE'PONSES DE L'AUTEUR aux premieres Objections faites par Monſieur Caterus, ſçavant Theologien du Païs-Bas.

Contre la 3. 5. & 6e. Meditation.

MESSIEURS,

Je vous confeſſe que vous avez ſuſcité contre moi un puiſſant adverſaire, duquel l'eſprit & la doctrine euſſent pû me donner beaucoup de peine, ſi cet officieux & dévôt Theologien n'eût mieux aimé favoriſer la cauſe de Dieu, & celle de ſon foible défenſeur, que de la combattre à force ouverte. Mais quoiqu'il lui ait été trés-honnête d'en uſer de la ſorte, je ne pourrois pas m'exempter de blâme, ſi je tâchois de m'en prévaloir : c'eſt pourquoi mon deſſein eſt plûtôt de découvrir ici l'artifice dont il s'eſt ſervi pour m'aſſiſter, que de lui répondre comme à un adverſaire.

Il a commencé par une briéve déduction de la principale raiſon dont je

me ſers pour prouver l'exiſtence de Dieu, afin que les Lecteurs s'en reſſouvinſſent d'autant mieux. Puis aïant ſuccintement accordé les choſes qu'il a jugé être ſuffiſamment démontrées, & ainſi les aïant appuïées de ſon autorité, il eſt venu au nœud de la difficulté, qui eſt de ſçavoir ce qu'il faut ici entendre par le nom d'*idée*, & quelle cauſe cette idée requiert.

Or, j'ai écrit en quelque part, *que l'idée eſt la choſe même conçûë, ou penſée, en tant qu'elle eſt objectivement dans l'entendement*, leſquelles paroles il feint d'entendre tout autrement que je ne les ai dites, afin de me donner occaſion de les expliquer plus clairement. *Eſtre*, dit-il, *objectivement dans l'entendement, c'eſt terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement, ce qui n'eſt qu'une dénomination exterieure, & qui n'ajoûte rien de réel a la choſe, &c.* Ou il faut remarquer qu'il a égard à la choſe même, en tant qu'elle eſt hors de l'entendement, au reſpect de laquelle c'eſt de vrai une dénomination exterieure qu'elle ſoit objectivement dans l'entendement ; mais que je parle de l'idée qui n'eſt jamais hors l'entendement, & au reſpect de laquelle *être objectivement* ne ſignifie autre choſe qu'ê-

1. Voïez l'objection, nombre 1. page 3.

tre dans l'entendement en la maniere que les objets ont coutume d'y être. Ainsi, par exemple, si quelqu'un demande, qu'est-ce qui arrive au Soleil de ce qu'il est objectivement dans mon entendement, on répond fort bien qu'il ne lui arrive rien qu'une dénomination exterieure, sçavoir est qu'il termine à la façon d'un objet l'operation de mon entendement : Mais si l'on demande de l'idée du Soleil ce que c'est, & qu'on réponde que c'est la chose même pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement, personne n'entendra que c'est le Soleil même, en tant que cette exterieure dénomination est en lui. Et là *estre objectivement dans l'entendement*, ne signifiera pas terminer son operation à la façon d'un objet, mais bien être dans l'entendement en la maniere que ses objets ont coûtume d'y être : En telle sorte que l'idée du Soleil est le Soleil même existant dans l'entendement, non pas à la verité formellement, comme il est au Ciel, mais objectivement, c'est-à-dire, en la maniere que les objets ont coûtume d'exister dans l'entendement : laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement ;

mais pourtant ce n'est pas un pur rien, comme j'ai déja dit ci-devant.

Et lorsque ce sçavant Theologien dit qu'il y a de l'équivoque en ces paroles, *un pur rien*, il semble avoir voulu m'avertir de celle que je viens tout maintenant de remarquer, de peur que je n'y prisse pas garde. Car il dit premierement, qu'une chose ainsi existante dans l'entendement par son idée, n'est pas un être réel, ou actuel, c'est-à-dire, que ce n'est pas quelque chose qui soit hors de l'entendement, ce qui est vrai ; Et après il dit aussi, que ce n'est pas quelque chose de feint par l'esprit, ou un être de raison, mais quelque chose de réel, qui est conçû distinctement : par lesquelles paroles il admet entierement tout ce que j'ai avancé : mais néanmoins il ajoûte, parce que cette chose est seulement conçûë, & qu'actuellement elle n'est pas (c'est-à-dire, parce qu'elle est seulement une idée, & non pas quelque chose hors de l'entendement) elle peut à la verité être conçûë, mais elle ne peut aucunement être causée, ou mise hors de l'entendement, c'est-à-dire, qu'elle n'a pas besoin de cause pour exister hors de l'entendement ; ce que je confesse ; car hors de lui, elle n'est

2. Voïez l'objection, page 4. nombre 2. & page 6. nombre 3.

rien; mais certes elle a besoin de cause pour être conçûë, & c'est de celle-là seule qu'il est ici question. Ainsi si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut avec raison demander quelle est la cause de cette idée; & celui-là ne satisferoit pas, qui diroit que cette idée hors de l'entendement n'est rien, & partant, qu'elle ne peut estre causée, mais seulement conçûë; car on ne demande ici rien autre chose, sinon, quelle est la cause pourquoi elle est conçûë; celui-là ne satisfera pas non plus, qui dira que l'entendement même en est la cause, comme étant une de ses operations; car on ne doute point de cela, mais seulement on demande quelle est la cause de l'artifice objectif qui est en elle. Car que cette idée contienne un tel artifice objectif plûtôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause; & l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu, la réalité ou perfection objective. Et de vrai, l'on peut assigner diverses causes de cet artifice; car ou c'est quelque réelle & semblable machine qu'on aura vûë auparavant, à la ressemblance de laquelle cette idée a été formée, ou une grande

connoissance de la méchanique qui est dans l'entendement de celui qui a cette idée, ou peut-être une grande subtilité d'esprit, par le moïen de laquelle il a pû l'inventer sans aucune autre connoissance précedente. Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'est qu'objectivement dans cette idée, doit par necessité être formellement ou éminemment dans sa cause, quelle que cette cause puisse être. De même aussi, faut-il penser de la réalité objective qui est dans l'idée de Dieu. Mais en qui est-ce que toute cette réalité, ou perfection, se pourra ainsi rencontrer, sinon, en Dieu réellement existant? Et cet esprit excellent a fort bien vû toutes ces choses; c'est pourquoi il confesse qu'on peut demander, pourquoi cette idée contient cette réalité objective plûtôt qu'une autre; à laquelle demande il a répondu premierement: *Que de toutes les idées, il en est de même que de ce que j'ai écrit de l'idée du triangle; sçavoir est que bien que peut-être il n'y ait point de triangle en aucun lieu du monde, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée du triangle, laquelle est immuable & éternelle:* Et laquelle il dit n'avoir pas besoin de

cause. Ce que néanmoins il a bien jugé ne pouvoir pas satisfaire; car encore que la nature du triangle soit immuable & éternelle, il n'est pas pour cela moins permis de demander pourquoi son idée est en nous ? C'est pourquoi il a ajoûté: *Si néanmoins vous me pressez de vous dire une raison, je vous dirai que cela vient de l'imperfection de nôtre esprit, &c.* Par laquelle réponse il semble n'avoir voulu signifier autre chose, sinon, que ceux qui se voudront ici éloigner de mon sentiment, ne pourront rien répondre de vrai-semblable. Car en effet, il n'est pas plus probable de dire que la cause pourquoi l'idée de Dieu est en nous, soit l'imperfection de nôtre esprit, que si on disoit, que l'ignorance des méchaniques fût la cause pourquoi nous imaginons plûtôt une machine fort pleine d'artifice, qu'une autre moins parfaite; car tout au contraire, si quelqu'un a l'idée d'une machine, dans laquelle soit contenu tout l'artifice que l'on sçauroit imaginer, l'on infere fort bien de-là, que cette idée procede d'une cause dans laquelle il y avoit réellement & en effet tout l'artifice imaginable, encore qu'il ne soit qu'objectivement, & non point en effet dans cette idée; Et par la même

raison puisque nous avons en nous l'idée de Dieu, dans laquelle toute la perfection est contenuë que l'on puisse jamais concevoir, on peut de-là conclure très-évidemment, que cette idée dépend & procede de quelque cause, qui contient en soi veritablement toute cette perfection, à sçavoir de Dieu réellement existant. Et certes la difficulté ne paroîtroit pas plus grande en l'un qu'en l'autre, si, comme tous les hommes ne sont pas sçavans en la méchanique, & pour cela, ne peuvent pas avoir des idées de machines fort artificielles, ainsi tous n'avoient pas la même faculté de concevoir l'idée de Dieu; mais parce qu'elle est empreinte d'une même façon dans l'esprit de tout le monde, & que nous ne voïons pas qu'elle nous vienne jamais d'ailleurs que de nous-mêmes, nous supposons qu'elle appartient à la nature de nôtre esprit. Et certes, non, mal à propos, mais nous oublions une autre chose que l'on doit principalement considerer, & d'où dépend toute la force, & toute la lumiere, ou l'intelligence de cet argument, qui est, que cette faculté d'avoir en soi l'idée de Dieu, ne pourroit être en nous, si nôtre esprit étoit seulement une chose finie, com-

me il eſt en effet, & qu'il n'eût point pour cauſe de ſon être, une cauſe qui fut Dieu. C'eſt pourquoi outre cela j'ai demandé, ſçavoir, ſi je pourrois être, en cas que Dieu ne fut point; non tant pour apporter une raiſon differente de la précedente, que pour l'expliquer plus parfaitement.

3. Voïez l'objection, nombre 4. Mais ici la courtoiſie de cet adverſaire me jette dans un paſſage aſſez difficile, & capable d'attirer ſur moi l'envie & la jalouſie de pluſieurs; car il compare mon argument avec un autre tiré de Saint Thomas & d'Ariſtote, comme s'il vouloit par ce moïen m'obliger à dire la raiſon, pourquoi étant entré avec eux dans un même chemin, je ne l'ai pas néanmoins ſuivi en toutes choſes; mais je le prie de me permettre de ne point parler des autres, & de rendre ſeulement raiſon des choſes que j'ai écrites. Premierement, donc, je n'ai point tiré mon argument de ce que je voïois, que dans les choſes ſenſibles il y avoit un ordre, ou une certaine ſuite de cauſes efficientes; partie à cauſe que j'ai penſé que l'exiſtence de Dieu étoit beaucoup plus évidente que celle d'aucune choſe ſenſible; & partie auſſi pour ce que je ne voïois pas que cette ſuite

de cauſes me pût conduire ailleurs, qu'à me faire connoître l'imperfection de mon eſprit, en ce que je ne puis comprendre comment une infinité de telles cauſes ont tellement ſuccedé les unes aux autres de toute éternité, qu'il n'y en ait point eu de premiere: car certainement de ce que je ne puis comprendre cela, il ne s'enſuit pas qu'il y en doive avoir une premiere: non plus que de ce que je ne puis comprendre une infinité de diviſions en une quantité finie, il ne s'enſuit pas que l'on puiſſe venir à une derniere, après laquelle cette quantité ne puiſſe plus être diviſée: mais bien il ſuit ſeulement que mon entendement qui eſt fini, ne peut comprendre l'infini. C'eſt pourquoi j'ai mieux aimé appuïer mon raiſonnement ſur l'exiſtence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune ſuite de cauſe, & qui m'eſt ſi connuë, que rien ne le peut être davantage: Et m'interrogeant ſur cela moi-même, je n'ai pas tant cherché par quelle cauſe j'ai autrefois été produit, que j'ai cherché quelle eſt la cauſe qui à preſent me conſerve, afin de me délivrer par ce moïen de toute ſuite, & ſucceſſion de cauſes. Outre cela je n'ai pas cherché quelle eſt la cauſe de mon eſtre,

en tant que je suis composé de corps & d'ame, mais seulement & précisément en tant que je suis une chose qui pense, ce que je croi ne servir pas peu à ce sujet: car ainsi j'ai pû beaucoup mieux me délivrer des préjugez, considerer ce que dicte la lumiere naturelle, m'interroger moi-même, & tenir pour certain que rien ne peut être en moi, dont je n'aïe quelque connoissance: ce qui en effet est tout autre chose, que si de ce que je vois que je suis né de mon pere, je considerois que mon pere vient aussi de mon aïeul: & si voïant qu'en recherchant ainsi les peres de mes peres, je ne pourrois pas continuer ce progrès à l'infini; pour mettre fin à cette recherche, je concluois qu'il y a une premiere cause. De plus, je n'ai pas seulement recherché quelle est la cause de mon être, en tant que je suis une chose qui pense; mais je l'ai principalement, & précisément recherchée, en tant que je suis une chose qui pense, qui entre plusieurs autres pensées, reconnois avoir en moi l'idée d'un estre souverainement parfait? car c'est de cela seul que dépend toute la force de ma démonstration. Premierement, parce que cette idée me fait connoître ce que c'est que

Dieu, au moins autant que je suis capable de le connoître: Et selon les Loix de la vraïe Logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose, *Si elle est*, qu'on ne sçache premierement, *Ce qu'elle est*. En second lieu, parce que c'est cette même idée qui me donne occasion d'examiner si je suis par moi, ou par autrui; & de reconnoître mes défauts. Et en dernier lieu, c'est elle qui m'apprend que non seulement il y a une cause de mon être; mais de plus aussi, que cette cause contient toutes sortes de perfections; Et partant qu'elle est Dieu. * Enfin je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même; Car encore que cela soit manifestement veritable, lorsqu'on restraint la signification d'efficient à ces causes qui sont differentes de leurs effets, ou qui les précedent en tems, il semble toutefois que dans cette question elle ne doit pas être ainsi restrainte; tant parce que ce seroit une question frivole; car qui ne sçait qu'une même chose ne peut pas être differente de soi-même, ni se preceder en tems? Comme aussi parce que la lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce soit le propre de la cause efficiente de preceder en tems son

* Voïez l'Instance de Mr Arnault.

effet ; car au contraire, à proprement parler, elle n'a point le nom ni la nature de cause efficiente, sinon, lorsqu'elle produit son effet, & partant, elle n'est point devant lui. * Mais certes la lumiere naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander, pourquoi elle existe, ou bien dont on ne puisse rechercher la cause efficiente ; ou si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin ; De sorte que si je pensois qu'aucune chose ne peut en quelque façon être à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, tant s'en faut que de-là je voulusse conclure qu'il y a une premiere cause, qu'au contraire de celle-là même qu'on appelleroit premiere, je rechercherois derechef la cause, & ainsi je ne viendrois jamais à une premiere. Mais certes, j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande & si inépuisable, qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, & qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée ; & ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même ; & je conçoi que Dieu est tel: Car tout de même que

* Voïez l'Instance de Mr Arnault.

bien que j'eusse été de toute éternité, & que par consequent il n'y eût rien eu avant moi, néanmoins parce que je voi que les parties du tems peuvent être séparées les unes d'avec les autres, & qu'ainsi de ce que je suis maintenant il ne s'ensuit pas que je doive être encore après, si, pour ainsi parler, je ne suis créé de nouveau à chaque moment par quelque cause, je ne ferois point difficulté d'appeller, *Efficiente*, la cause qui me crée continuellement en cette façon, c'est-à-dire, qui me conserve. Ainsi encore que Dieu ait toûjours été, néanmoins parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble qu'assez proprement il peut être dit, & appellé *la cause de soi-même.* (Toutefois il faut remarquer que je n'entens pas ici parler d'une conservation qui se fasse par aucune influence réelle, & positive de la cause efficiente, mais que j'entens seulement que l'essence de Dieu est telle, qu'il est impossible qu'il ne soit, ou n'existe pas toûjours.)

4. Cela étant posé, il me sera facile de répondre à la distinction du mot, *Par soi*, que ce très-docte Theologien m'avertit devoir être expliquée ; car encore bien que ceux, qui ne s'attachant

Voïez l'objection, nombre 5.

qu'à la propre & étroite signification d'efficient, pensent qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même, & ne remarquent ici aucun autre genre de cause, qui ait rapport & analogie avec la cause efficiente; encore dis-je, que ceux-là n'aïent pas de coûtume d'entendre autre chose, lorsqu'ils disent que quelque chose est *par soy*, sinon qu'elle n'a point de cause; si toutefois ils veulent plûtôt s'arrêter à la chose qu'aux paroles, ils reconnoîtront facilement que la négative du mot *par soy*, ne procede que de la seule imperfection de l'esprit humain, & qu'elle n'a aucun fondement dans les choses: mais qu'il y en a une autre positive tirée de la verité des choses, & sur laquelle seule mon argument est appuïé. Car si, par exemple, quelqu'un pense qu'un corps soit par soi, il peut n'entendre par-là autre chose, sinon que ce corps n'a point de cause: Et ainsi il n'assûre point ce qu'il pense par aucune raison positive, mais seulement d'une façon négative, parce qu'il ne connoît aucune cause de ce corps: mais cela témoigne quelque imperfection en son jugement; comme il reconnoîtra facilement aprés, s'il considere que les parties du tems

ne dépendent point les unes des autres, & que partant de ce qu'il a supposé que ce corps jusqu'à cette heure, a été par soi, c'est-à-dire sans cause, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il doive estre encore à l'avenir, si ce n'est qu'il y ait en lui quelque puissance réelle & positive, laquelle, pour ainsi dire, le produise continuellement; car alors voïant que dans l'idée du corps, il ne rencontre point une telle puissance, il lui sera aisé d'inferer de-là que ce corps n'est pas par soi: Et ainsi il prendra ce mot, *par soi*, positivement. De même lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la verité entendre cela négativement, comme voulant dire qu'il n'a point de cause. Mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'estre, & que considerant l'immense & incompréhensible puissance qui est contenuë dans son idée, nous l'aïons reconnuë si pleine & si abondante, qu'en effet elle soit la vraïe cause pourquoi il est, & pourquoi il continuë ainsi toûjours d'estre, & qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est *par soi*, non plus négativement, mais au con-

traire très-positivement. Car encore qu'il ne soit pas besoin de dire qu'il est la cause efficiente de soi-même, de peur que peut-estre on n'entre en dispute du mot; néanmoins parce que nous voïons que ce qui fait qu'il est par soi, ou qu'il n'a point de cause differente de soi-même, ne procede pas du néant, mais de la réelle, & veritable immensité de sa puissance : Il nous est tout-à-fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet, & partant qu'il est par soi positivement. Il est aussi loisible à un chacun de s'interroger soi-même, sçavoir si en ce même sens il est par soi; & lorsqu'il ne trouve en soi aucune puissance capable de le conserver seulement un moment; il conclut avec raison qu'il est par un autre, & même par un autre qui est par soi; pour ce qu'étant icy question du tems présent, & non point du passé, ou du futur, le progrés ne peut pas estre continué à l'infini. Voire même j'ajoûterai ici de plus (ce que néanmoins je n'ai point écrit ailleurs) qu'on ne peut pas seulement allér jusqu'à une seconde cause; pour ce que celle qui a tant de puis-

sance que de conserver une chose qui est hors de soi, se conserve à plus forte raison soi-même par sa propre puissance, & ainsi elle est *par soi*.

Et pour prévenir ici une objection que l'on pourroit faire, à sçavoir que peut-être celui qui s'interroge ainsi soi-même, à la puissance de se conserver sans qu'il s'en apperçoive; je dis que cela ne peut estre, & que si cette puissance étoit en lui, il en auroit necessairement connoissance; car comme il ne se considere en ce moment que comme une chose qui pense, rien ne peut estre en lui dont il n'ait, ou ne puisse avoir connoissance, à cause que toutes les actions d'un esprit (comme seroit celle de se conserver soi-même si elle procedoit de lui) étant des pensées, & partant étant présentes & connuës à l'esprit, celle-là, comme les autres, lui seroit aussi présente & connuë, & par elle il viendroit nécessairement à connoître la faculté qui la produiroit : Toute action nous menant nécessairement à la connoissance de la faculté qui la produit.

Maintenant lorsqu'on dit que toute limitation est par une cause, je pense à la verité qu'on entend une chose vraïe, mais qu'on ne l'exprime pas en

termes assez propres, & qu'on n'ôte pas la difficulté; car à proprement parler, la limitation est seulement une négation d'une plus grande perfection, laquelle négation n'est point par une cause, mais bien la chose limitée. Et encore qu'il soit vrai que toute chose est limitée par une cause, cela néanmoins n'est pas de soi manifeste, mais il le faut prouver d'ailleurs. Car comme répond fort bien ce subtil Theologien, une chose peut estre limitée en deux façons, ou parce que celui qui l'a produite ne lui a pas donné plus de perfections, ou parce que sa nature est telle, qu'elle n'en peut recevoir qu'un certain nombre, comme il est de la nature du triangle de n'avoir pas plus de trois côtez: Mais il me semble que c'est une chose de soi évidente, & qui n'a pas besoin de preuve, que tout ce qui existe, est ou par une cause; ou par soi, comme par une cause: car puisque nous concevons & entendons fort bien, non-seulement l'existence, mais aussi la négation de l'existence, il n'y a rien que nous puissions feindre estre tellement par soi, qu'il ne faille donner aucune raison, pourquoi plûtôt il existe, qu'il n'existe point: Et ainsi nous devons toûjours

interpreter ce mot, *estre par soy* positivement, & comme si c'étoit estre par une cause, à sçavoir par une surabondance de sa propre puissance, laquelle ne peut estre qu'en Dieu seul, ainsi qu'on peut aisément démontrer.

Ce qui m'est ensuite accordé par ce sçavant Docteur, bien qu'en effet il ne reçoive aucun doute, est néanmoins ordinairement si peu consideré, & est d'une telle importance pour tirer toute la Philosophie hors des tenebres où elle semble estre ensevelie, que lorsqu'il le confirme par son autorité, il m'aide beaucoup en mon dessein.

Et il demande ici avec beaucoup de raison, si je connois clairement & distinctement l'infini; car bien que j'aie tâché de prévenir cette Objection, néanmoins elle se présente si facilement à un chacun, qu'il est nécessaire que j'y réponde un peu amplement. C'est pourquoi je dirai ici premierement que l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la verité compris, mais que néanmoins il est entendu; car entendre clairement & distinctement qu'une chose est telle, qu'on ne peut du tout point y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle

5. Voïez l'objection nomb. 6.

eſt infinie. Et je mets ici de la diſtinction entre *l'indefini*, & *l'infini*. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, ſinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel ſens Dieu ſeul eſt infini; mais pour les choſes ou ſous quelque conſideration ſeulement je ne voi point de fin, comme l'étenduë des eſpaces imaginaires, la multitude des nombres, la diviſibilité des parties de la quantité, & autres choſes ſemblables, je les appelle *indéfinies*, & non pas *infinies*, parce que de toutes parts elle ne ſont pas ſans fin, ny ſans limites.

De plus je mets diſtinction entre la raiſon formelle de l'infini, ou l'infinité & la choſe qui eſt infinie. Car quant à l'infinité, encore que nous la concevions eſtre très-poſitive, nous ne l'entendons neanmoins que d'une façon négative, ſçavoir eſt, de ce que nous ne remarquons en la choſe aucune limitation: Et quant à la choſe qui eſt infinie, nous la concevons à la verité poſitivement, mais non pas ſelon toute ſon étenduë; c'eſt-à-dire que nous ne comprenons pas tout ce qui eſt intelligible en elle. Mais tout ainſi que lorſque nous jettons les yeux ſur la mer, on ne laiſſe pas de dire que nous

la voïons, quoique nôtre veuë n'en atteigne pas toutes les parties, & n'en meſure pas la vaſte étenduë. Et de vrai, lorſque nous ne la regardons que de loin, comme ſi nous la voulions embraſſer toute avec les yeux, nous ne la voïons que confuſément: Comme auſſi n'imaginons-nous que confuſément un Chiliogone, lorſque nous tâchons d'imaginer tous ſes côtez enſemble; mais lorſque nôtre vûë s'arreſte ſur une partie de la mer ſeulement, cette viſion alors peut eſtre fort claire & fort diſtincte, comme auſſi l'imagination d'un Chiliogone, lorſqu'elle s'étend ſeulement ſur un ou deux de ſes côtez. De même j'avoüe avec tous les Théologiens, que Dieu ne peut eſtre compris par l'eſprit humain; & même qu'il ne peut eſtre diſtinctement connu par ceux qui tâchent de l'embraſſer tout entier, & tout à la fois par la penſée, & qui le regardent comme de loin; auquel ſens Saint Thomas a dit au lieu cidevant cité, que la connoiſſance de Dieu eſt en nous ſous une eſpece de confuſion ſeulement, & comme ſous une image obſcure: Mais ceux qui conſiderent attentivement chacune de ſes perfections, & qui appliquent tou-

tes les forces de leur esprit à les contempler, non point à dessein de les comprendre, mais plûtôt de les admirer, & reconnoître combien elles sont au-delà de toute compréhension, ceux-là, dis-je, trouvent en lui incomparablement plus de choses, qui peuvent estre clairement & distinctement connuës, & avec plus de facilité, qu'il ne s'en trouve en aucune de choses créées. Ce que Saint Thomas a fort bien reconnu lui-même en ce lieu là, comme il est aisé de voir de ce qu'en l'article suivant il assûre que l'existence de Dieu peut estre démontrée. Pour moi, toutes les fois que j'ai dit que Dieu pouvoit estre connu clairement & distinctement, je n'ai jamais entendu parler que de cette connoissance finie, & accommodée à la petite capacité de nos esprits; aussi n'a-t'il pas été necessaire de l'entendre autrement pour la verité des choses que j'ai avancées, comme on verra facilement, si on prend garde que je n'ai dit cela qu'en deux endroits, en l'un desquels il étoit question de sçavoir si quelque chose de réel étoit contenu dans l'idée que nous formons de Dieu, ou bien s'il n'y avoit qu'une négation de chose, (ainsi qu'on peut douter, si dans l'idée du

froid, il n'y a rien qu'une négation de chaleur) ce qui peut aisément estre connû, encore qu'on ne comprenne pas l'infini. Et en l'autre j'ai maintenu que l'existence n'appartenoit pas moins à la nature de l'Estre souverainement parfait, que trois côtez appartiennent à la nature du triangle: Ce qui se peut aussi assez entendre sans qu'on ait une connoissance de Dieu si étenduë, qu'elle comprenne tout ce qui est en lui.

Il compare ici derechef un de mes arguments avec un autre de Saint Thomas, afin de m'obliger en quelque façon de montrer lequel des deux a le plus de force. Et il me semble que je le puis faire sans beaucoup d'envie, parce que Saint Thomas ne s'est pas servi de cet argument comme sien, & il ne conclut pas la même chose que celui dont je me sers; & enfin je ne m'éloigne ici en aucune façon de l'opinion de cet Angelique Docteur. Car on lui demande, sçavoir, si la connoissance de l'existence de Dieu est si naturelle à l'esprit humain, qu'il ne soit pas besoin de la prouver, c'est-à-dire, si elle est claire & manifeste à un chacun, ce qu'il nie, & moi avec lui. Or l'argument qu'il s'objecte à soi-même, se peut ainsi proposer. Lors-

6. Voyez l'objection, nomb. 7.

qu'on comprend & entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend une chose telle que rien de plus grand ne peut estre conceu; Mais c'est une chose plus grande d'estre en effet & dans l'entendement, que d'estre seulement dans l'entendement; Donc, lorsqu'on comprend & entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend que Dieu est en effet & dans l'entendement. Où il y a une faute manifeste en la forme; car on devoit seulement conclure. Donc, lorsqu'on comprend & entend ce que signifie ce nom *Dieu*; on entend qu'il signifie une chose qui qui est en effet, & dans l'entendement: Or ce qui est signifié par un mot, ne paroît pas pour cela estre vrai. *a* Mais mon argument a été tel. Ce que nous concevons clairement & distinctement appartenir à la nature ou à l'essence, ou à la forme immuable & vraïe de quelque chose, cela peut estre dit ou affirmé avec verité de cette chose; mais aprés que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement & distinctement qu'il appartient à sa vraïe & immuable nature qu'il existe; Donc alors nous pouvons affirmer avec verité qu'il

A Voyez une instance sur ce raisonnement dans les 4. & 6. object. nomb. 8.

existe. Ou du moins la conclusion est légitime. Mais la majeure ne se peut aussi nier, parce qu'on est déja demeuré d'accord ci-devant, que tout ce que nous entendons ou concevons clairement & distinctement, est vrai. Il ne reste plus que la mineure, où je confesse que la difficulté n'est pas petite. Premierement, parce que nous sommes tellement accoûtumez dans toutes les autres choses de distinguer l'existence de l'essence, que nous ne prenons pas assez garde, comment elle appartient à l'essence de Dieu, plûtôt qu'à celle des autres choses: Et aussi pour ce que ne distinguant pas assez soigneusement les chosesqui appartiennent à la vraïe & immuable essence de quelque chose, de celles qui ne lui sont attribuées. que par la fiction de nôtre entendement: encore que nous apperçevions assez clairement que l'existence appartient à l'essence de Dieu; nous ne concluons pas toutefois de-là que Dieu existe, pour ce que nous ne sçavons pas si son essence est immuable & vraïe, ou si elle a seulement été faite & inventée par nôtre esprit. Mais pour ôter la premiere partie de cette difficulté, il faut faire distinction entre l'existence pos-

sible & la necessaire ; & remarquer que l'existence possible est contenuë dans la notion, ou dans l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement & distinctement, mais que l'existence necessaire n'est contenuë que dans l'idée seule de Dieu : Car je ne doute point que ceux qui considereront avec attention cette difference qui est entre l'idée de Dieu, & toutes les autres idées, n'apperçoivent fort bien, qu'encore que nous ne concevions jamais les autres choses, sinon comme existantes, il ne s'ensuit pas neanmoins de-là qu'elles existent ; mais seulement qu'elles peuvent exister ; parce que nous ne concevons pas qu'il soit necessaire que l'existence actuelle soit conjointe avec leurs autres proprietez ; mais que de ce que nous concevons clairement que l'existence actuelle est necessairement & toûjours conjointe avec les attributs de Dieu, il suit de-là necessairement que Dieu existe. Puis pour ôter l'autre partie de la difficulté, il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vraïes & immuables natures, mais seulement de feintes & composées par l'entendement, peuvent estre divisées par l'entendement mê-

me, non-seulement par une abstraction ou restriction de sa pensée, mais par une claire & distincte operation ; en sorte que les choses que l'entendement ne peut pas ainsi diviser, n'ont point sans doute été faites ou composées par lui. Par exemple, lorsque je me represente un Cheval aislé, ou un Lion actuellement existant, ou un triangle inscrit dans un quarré, je conçois facilement que je puis aussi tout au contraire, me representer un Cheval qui n'ait point d'aisles, un Lion qui ne soit point existant, un Triangle sans quarré : Et partant que ces choses n'ont point de vraïes & immuables natures. Mais si je me represente un Triangle, ou un quarré (je ne parle point ici du Lion ni du Cheval, pour ce que leurs natures ne nous sont pas entierement connuës) alors certes toutes les choses que je reconnoîtrai estre contenuës dans l'idée du Triangle, comme ses trois angles sont gaux à deux droits ; &c. Je l'assûrerai avec verité d'un Triangle ; & d'un quarré, tout ce que je trouverai estre contenu dans l'idée du quarré ; Car encore que je puisse concevoir un Triangle, en restraignant tellement ma pensée, que je ne conçoive

en aucune façon que ses trois angles sont égaux à deux droits, je ne puis pas neanmoins nier cela de lui par une claire & distincte operation, c'est-à-dire, entendant nettement ce que je dis. De plus, si je considere un Triangle inscrit dans un carré, non afin d'attribuer au carré ce qu'il appartient seulement au Triangle, ou d'attribuer au triangle ce qui appartient au carré, mais pour examiner seulement les choses qui naissent de la conjonction de l'un & de l'autre, la nature de cette figure composée du triangle & du carré ne sera pas moins vraïe & immuable, que celle du seul carré, ou du seul triangle. De façon que je pourrai assûrer avec verité, que le carré n'est pas moindre que le double du triangle qui lui est inscrit, & autres choses semblables qui appartiennent à la nature de cette figure composée. Mais si je considere que dans l'idée d'un corps très-parfait l'existence est contenuë, & cela pour ce que c'est une plus grande perfection d'estre en effet, & dans l'entendement, que d'estre seulement dans l'entendement; je ne puis pas de-là conclure que ce corps très-parfait existe, mais seulement qu'il peut exister.

exister. Car je reconnois assez que cette idée a été faite par mon entendement même, lequel a joint ensemble toutes les perfections corporelles; & aussi que l'existence ne resulte point des autres perfections qui sont comprises en la nature du corps, pour ce que l'on peut également affirmer ou nier qu'elles existent, c'est-à-dire, les concevoir comme existantes ou non existantes. Et de plus à cause qu'en examinant l'idée du corps, je ne voi en lui aucune force par laquelle il se produise, ou se conserve lui-même: Je conclus fort bien que l'existence necessaire, de laquelle seule il est ici question, convient aussi peu à la nature du corps, tant parfait qu'il puisse estre, qu'il appartient à la nature d'une montagne de n'avoir point de valée, ou à la nature du triangle d'avoir les trois angles plus grands que deux droits. Mais maintenant si nous demandons non d'un corps, mais d'une chose, telle qu'elle puisse estre, qui ait en soi toutes les perfections qui peuvent estre ensemble, sçavoir si l'existence doit estre comptée parmi elles. Il est vrai que d'abord nous en pourrons douter, parce que nôtre esprit qui est fini, n'aïant coûtume de les con-

ſiderer que ſéparées, n'appercevra peut-eſtre pas du premier coup, combien neceſſairement elles ſont jointes entr'elles. Mais ſi nous examinons ſoigneuſement, ſçavoir, Si l'exiſtence convient à l'Eſtre ſouverainement puiſſant, & qu'elle ſorte d'exiſtence, nous pourrons clairement & diſtinctement connoître, premierement qu'au moins l'exiſtence poſſible lui convient, comme à toutes les autres choſes dont nous avons en nous quelque idée diſtincte, même à celles qui ſont compoſées par les fictions de nôtre eſprit. En aprés, parce que nous ne pouvons penſer que ſon exiſtence eſt poſſible, qu'en même tems prenant garde à ſa puiſſance infinie, nous ne connoiſſions qu'il peut exiſter par ſa propre force, nous conclurons de-là, que réellement il exiſte, & qu'il a été de toute éternité; car il eſt très-manifeſte par la lumiere naturelle, que ce qui peut exiſter par ſa propre force, exiſte toûjours; Et ainſi nous connoîtrons que l'exiſtence neceſſaire eſt contenuë dans l'idée d'un Eſtre ſouverainement Puiſſant, non par une fiction de l'entendement, mais parce qu'il appartient à la vraïe & immuable nature d'un tel Eſtre, d'exiſter: Et il nous

ſera auſſi aiſé de connoître qu'il eſt impoſſible que cet Eſtre ſouverainement puiſſant, n'ait point en ſoi toutes les autres perfections qui ſont contenuës dans l'idée de Dieu, enſorte que de leur propre nature, & ſans aucune fiction de l'entendement, elles ſoient toutes jointes enſemble, & exiſtent dans Dieu. Toutes leſquelles choſes ſont manifeſtes à celui qui y penſe ſerieuſement, & ne different point de celles que j'avois déja ci-devant écrites, ſi ce n'eſt ſeulement en la façon dont elles ſont ici expliquées, laquelle j'ai expreſſément changée pour m'accommoder à la diverſité des eſprits. Et je confeſſerai ici librement que cet argument eſt tel, que ceux qui ne ſe reſſouviendront pas de toutes les choſes qui ſervent à ſa démonſtration, le prendront aiſément pour un Sophiſme; & que cela m'a fait douter au commencement ſi je m'en devois ſervir, de peur de donner occaſion à ceux qui ne le comprendroient pas, de ſe défier auſſi des autres. Mais pour ce qu'il n'y a que deux voïes par leſquelles on puiſſe prouver qu'il y a un Dieu, ſçavoir, l'une par ſes effets, & l'autre par ſon eſſence, ou ſa nature même, & que j'ai ex-

pliqué, autant qu'il m'a été possible, la premiere dans la troisiéme Meditation, j'ai crû qu'aprés cela, je ne devois pas obmettre l'autre.

7. Voyez l'objection. nomb 8. Pour ce qui regarde la distinction formelle que ce très-docte Theologien dit avoir prise de Scot, je répons briévement qu'elle ne differe point de la Modale, & qu'elle ne s'étend que sur les Estres incomplets, lesquels j'ai soigneusement distinguez de ceux qui sont complets; & qu'à la vérité elle suffit pour faire qu'une chose soit conçûë séparement & distinctement d'une autre, par une abstraction de l'esprit qui conçoive la chose imparfaitement; mais non pas pour faire que deux choses soient conçûës tellement distinctes & séparées l'une de l'autre, que nous entendions que chacune est un Estre complet, & different de toute autre; Car pour cela il est besoin d'une distinction réelle. Ainsi, par exemple, entre le mouvement & la figure d'un même corps, il y a une distinction formelle, & je puis fort bien concevoir le mouvement, sans la figure, & la figure sans le mouvement, & l'un & l'autre sans penser particulierement au corps qui se meut, ou qui est figuré. Mais je

ne puis pas neanmoins concevoir pleinement & parfaitement le mouvement, sans quelque corps auquel ce mouvement soit attaché; ni la figure sans quelque corps où réside cette figure; ni enfin je ne puis pas feindre que le mouvement soit en une chose dans laquelle la figure ne puisse estre, ou la figure en une chose incapable de mouvement. De même je ne puis pas concevoir la Justice sans un Juste, ou la misericorde sans un Misericordieux; Et on ne peut pas feindre que celui-là même qui est juste ne puisse pas estre misericordieux: Mais je conçois pleinement ce que c'est que le corps, (c'est-à-dire, je conçois le corps comme une chose complete) en pensant seulement que c'est une chose étenduë, figurée, mobile, &c. Encore que je nie de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit; Et je conçois aussi que l'esprit est une chose complete, qui doute, qui entend, qui veut, &c. Encore que je nie qu'il y ait en lui aucune des choses qui sont contenuës en l'idée du corps. Ce qui ne se pourroit aucunement faire s'il n'y avoit une distinction réelle entre le corps & l'esprit.

Voilà, Messieurs, ce que j'ai eu à

répondre aux Objections ſubtiles & officieuſes de vôtre ami commun. Mais ſi je n'ai pas été aſſez heureux d'y ſatisfaire entierement, je vous prie que je puiſſe eſtre averti des lieux qui meritent une plus ample explication, ou peut-eſtre même ſa cenſure : Que ſi je puis obtenir cela de lui par vôtre moïen, je me tiendrai à tous infiniment vôtre obligé.





SECONDES OBJECTIONS recuëillies par le R. P. Merſenne, de la bouche de divers Theologiens, & Philoſophes.

Contre la 2. 3. 4. 5. & 6. Meditation.

MONSIEUR,

Puiſque pour confondre les nouveaux Geans du ſiecle, qui oſent attaquer l'Auteur de toutes choſes, vous avez entrepris d'en affermir le Trône en démontrant ſon exiſtence, & que vôtre deſſein ſemble ſi bien conduit, que les gens de bien peuvent eſperer qu'il ne ſe trouvera deſormais perſonne, qui aprés avoir lû attentivement vos Meditations, ne confeſſe qu'il y a un Dieu Eternel, de qui toutes choſes dépendent ; Nous avons jugé à propos de vous avertir, & vous prier tout enſemble, de répandre encore ſur de certains lieux, que nous vous marquerons ci-aprés, une telle

lumiere, qu'il ne reste rien dans tout vôtre ouvrage, qui ne soit, s'il est possible, très-clairement & très-manifestement démontré. Car d'autant que depuis plusieurs années vous avez par de continuelles Meditations tellement exercé vôtre esprit, que les choses qui semblent aux autres obscures & incertaines, vous peuvent paroître plus claires, & que vous les concevez peut-estre par une simple inspection de l'esprit, sans vous appercevoir de l'obscurité que les autres y trouvent, il sera bon que vous soïez averti de celles qui ont besoin d'estre plus clairement & plus amplement expliquées, & démontrées; Et lorsque vous aurez satisfait en ceci, nous ne jugeons pas qu'il y ait gueres personne qui puisse nier que les raisons, dont vous avez commencé la déduction pour la gloire de Dieu, & l'utilité du Public, ne doivent estre prises pour des démonstrations.

1. Contre les art. 7. & 8. de la 2e. Medit. Voyez la rép nomb 1.

Premierement, vous vous ressouviendrez que ce n'est pas tout de bon & en verité, mais seulement par une fiction d'esprit, que vous avez rejetté, autant qu'il vous a été possible, tous les fantômes des corps, pour conclure que vous êtes seulement une

chose qui pense, de peur qu'après cela, vous ne croïez peut-être que l'on puisse conclure qu'en effet & sans fiction, vous n'estes rien autre chose qu'un esprit, ou une chose qui pense; Et c'est tout ce que nous avons trouvé digne d'observation touchant vos deux premieres Méditations: dans lesquelles vous faites voir clairement, qu'au moins il est certain que vous qui pensez, estes quelque chose. Mais arrêtons-nous un peu ici. Jusques-là, vous connoissez que vous êtes une chose qui pense, mais vous ne sçavez pas encore ce que c'est que cette chose qui pense: Et que sçavez-vous si ce n'est point un corps, qui par ses divers mouvemens & rencontres; fait cette action que nous appellons du nom de pensée? Car encore que vous croïez avoir rejetté toutes sortes de corps, vous vous estes pû tromper en cela, que vous ne vous estes pas rejetté vous-même, qui peut-estre estes un corps. Car comment prouvez-vous qu'un corps ne peut penser, ou que des mouvemens corporels ne sont point la pensée même? Et pourquoi tout le systême de vôtre corps, que vous croïez avoir rejetté, ou quelques parties d'icelui, par exemple

celles du cerveau, ne pourroient-elles pas concourir à former ces sortes de mouvemens que nous appellons des pensées ? Je suis, dites-vous, une chose qui pense ? Mais que sçavez-vous si vous n'estes point aussi un mouvement corporel, ou un corps remué.

2. Contre l'artic. 26. de la 3. Med. Voyez la rép. nombre 8.

Secondement, de l'idée d'un Estre souverain, laquelle vous soûtenez ne pouvoir estre produite par vous, vous osez conclure l'existence d'un Souverain Estre, duquel seul peut proceder l'idée qui est en vôtre esprit. Comme si nous ne nous trouvions pas en nous un fondement suffisant, sur lequel seul étant appuïez, nous pouvons former cette idée, quoiqu'il n'y eût point de souverain Estre, ou que nous ne sçûssions pas s'il y en a un, & que son existence ne nous vint pas même en la pensée : Car ne vois-je pas que moi qui pense, j'ai quelque dégré de perfection ? Et ne vois-je pas aussi que d'autres que moi ont un semblable dégré ? Ce qui me sert de fondement pour penser à quelque nombre que ce soit, & ainsi pour ajoûter un dégré de perfection à un autre jusqu'à l'infini ; tout de même que bien qu'il n'y eût au monde qu'un dégré de chaleur ou de lumiere, je pourrois neanmoins

en ajoûter & en feindre toûjours de nouveaux jusqu'à l'infini. Pourquoi pareillement ne pourrai-je pas ajoûter à quelque dégré d'estre que j'apperçois estre en moi, tel autre dégré que ce soit, & de tous les dégrez capables d'estre ajoûtez, former l'idée d'un estre parfait. Mais, dites-vous, l'effet ne peut avoir aucun dégré de perfection, ou de réalité, qui n'ait été auparavant dans sa cause ; Mais (outre que nous voïons tous les jours que les mouches, & plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produites par le Soleil, la pluie, & la terre, dans lesquels il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie est plus noble qu'aucun autre dégré purement corporel, d'où il arrive que l'effet tire quelque réalité de sa cause, qui néanmoins n'étoit pas dans sa cause :) Mais dis-je, cette idée n'est rien autre chose qu'un être de raison, qui n'est pas plus noble que vôtre esprit qui la conçoit. De plus, que sçavez-vous si cette idée se fût jamais offerte à vôtre esprit, si vous eussiez passé toute vôtre vie dans un desert, & non point en la compagnie de personnes sçavantes : & ne peut-on pas dire que vous l'avez puisée des pensées que vous

avez euës auparavant, des enseignemens des livres, des discours & entretiens de vos amis, &c. & non pas de vôtre esprit seul, ou d'un souverain Estre existant? Et partant, il faut prouver plus clairement que cette idée ne pourroit être en vous, s'il n'y avoit point de souverain Estre; & alors nous serons les premiers à nous rendre à vôtre raisonnement, & nous y donnerons tous les mains. Or, que cette idée procede de ces notions anticipées, cela paroît, ce semble, assez clairement, de ce que les Canadiens, les Hurons, & les autres hommes Sauvages, n'ont point en eux une telle idée, laquelle vous pouvez même former de la connoissance que vous avez des choses corporelles; en sorte que vôtre idée ne represente rien que ce monde corporel, qui embrasse toutes les perfections que vous sçauriez imaginer: De sorte que vous ne pouvez conclure autre chose, sinon, qu'il y a un être corporel très-parfait, si ce n'est que vous ajoûtiez quelque chose de plus, qui éleve nôtre esprit jusqu'à la connoissance des choses spirituelles, ou incorporelles. Nous pouvons ici encore dire que l'idée d'un Ange peut être en vous, aussi bien que celle d'un

Estre très-parfait, sans qu'il soit besoin pour cela qu'elle soit formée en vous par un Ange réellement existant, bien que l'Ange soit plus parfait que vous. Mais je dis de plus, que vous n'avez pas l'idée de Dieu, non plus que celle d'un nombre, ou d'une ligne infinie; laquelle quand vous pourriez avoir, ce nombre néanmoins est entierement impossible: Ajoûtez à cela que l'idée de l'unité & simplicité d'une seule perfection, qui embrasse & contienne toutes les autres, se fait seulement par l'operation de l'entendement qui raisonne, tout ainsi que se font les unitez universelles, qui ne sont point dans les choses, mais seulement dans l'entendement, comme on peut voir par l'unité generique, transcendantale, &c.

En troisiéme lieu. Puisque vous n'êtes pas encore assûré de l'existence de Dieu, & que vous dites néanmoins que vous ne sçauriez être assûré d'aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connoître clairement & distinctement, si premierement vous ne connoissez certainement & clairement que Dieu existe: Il s'ensuit que vous ne sçavez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque selon vous,

3. Contre l'article 7. de la 2. Med. Voïez la réponse, nombre 3.

cette connoissance dépend de la connoissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connoissez clairement ce que vous êtes.

4. Contre l'article 14. de la 5 Med. Voïez la réponse, nombre 4.

Ajoûtez à cela qu'un Athée connoît clairement & distinctement, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits; quoique néanmoins il soit fort éloigné de croire l'existence de Dieu, puisqu'il la nie tout-à-fait; parce, dit-il, que si Dieu existoit, il y auroit un souverain Estre, & un souverain Bien, c'est-à-dire, un infini; Or, ce qui est infini en tout genre de perfection, exclut tout autre chose que ce soit, non seulement toute sorte d'être & de bien, mais aussi toute sorte de non être & de mal; & néanmoins il y a plusieurs êtres, & plusieurs biens: Comme aussi plusieurs non êtres, & plusieurs maux; A laquelle objection nous jugeons à propos que vous répondiez, afin qu'il ne reste plus rien aux Impies à objecter, & qui puisse servir de prétexte à leur impieté.

5. Contre l'article 44. de la 3. Med. & l'article 3. de la 4. Med. Voïez la réponse, nombre 5.

En quatriéme lieu. Vous niez que Dieu puisse mentir, ou décevoir; quoique néanmoins il se trouve des Scolas-

tiques qui tiennent le contraire, comme Gabriel, Ariminensis, & quelques autres qui pensent que Dieu ment, absolument parlant, c'est-à-dire, qu'il signifie quelque chose aux hommes contre son intention, & contre ce qu'il a decreté & résolu; comme lorsque sans ajoûter de condition, il dit aux Ninivites par son Prophete, *Encore quarante jours, & Ninive sera subvertie*; Et lorsqu'il a dit plusieurs autres choses qui ne sont point arrivées, parce qu'il n'a pas voulu que telles paroles répondissent à son intention, ou à son decret. Que s'il a endurci & aveuglé Pharaon, & s'il a mis dans les Prophetes un esprit de mensonge; comment pouvez-vous dire que nous ne pouvons être trompez par lui? Dieu ne peut-il pas se comporter envers les hommes, comme un Medecin envers ses malades, & un pere envers ses enfans, lesquels l'un & l'autre trompent si souvent, mais toûjours avec prudence & utilité; Car si Dieu nous montroit la verité toute nuë; Quel œil ou plûtôt quel esprit auroit assez de force pour la supporter?

6. Contre

Combien qu'à vrai dire il ne soit pas necessaire de feindre un Dieu-trompeur, afin que vous soïez déçû dans

l'article 2. de la 3. Med. Voïez la réponse, nombre 6. les choses que vous pensez connoître clairement & distinctement, vû que la cause de cette déception peut être en vous, quoique vous n'y songiez seulement pas. Car que sçavez-vous si vôtre nature n'est point telle, qu'elle se trompe toûjours, ou du moins fort souvent ? Et d'où avez-vous appris que touchant les choses que vous pensez connoître clairement & distinctement, il est certain que vous n'êtes jamais trompé, & que vous ne le pouvez être? Car combien de fois avons-nous vû que des personnes se sont trompées en des choses qu'elles pensoient voir plus clairement que le Soleil ? Et partant, ce principe d'une claire & distincte connoissance, doit être expliqué si clairement & si distinctement, que personne desormais, qui ait l'esprit raisonnable, ne puisse être déceu dans les choses qu'il croira sçavoir clairement & distinctement ; autrement nous ne voïons point, encore que nous puissions répondre avec certitude de la verité d'aucune chose.

7. Contre les articles 4. & 20. *En cinquiéme lieu.* Si la volonté ne peut jamais faillir, ou ne pêche point, lorsqu'elle suit, & se laisse conduire par les lumieres claires & distinctes de l'esprit qui la gouverne, & si au

contraire elle se met en danger de faillir, lorsqu'elle poursuit & embrasse les connoissances obscures & confuses de l'entendement ; prenez garde que de-là il semble que l'on puisse inferer que les Turcs & les autres infideles, non seulement ne pêchent point lorsqu'ils n'embrassent pas la Religion Chrétienne & Catholique ; mais même qu'ils pêchent lorsqu'ils l'embrassent, puisqu'ils n'en connoissent point la verité, ni clairement ni distinctement. Bien plus, si cette regle que vous établissez est vraïe, il ne sera permis à la volonté d'embrasser que fort peu de choses, vû que nous ne connoissons quasi rien avec cette clarté & distinction que vous requerez, pour former une certitude qui ne puisse estre sujette à aucun doute. Prenez donc garde, s'il vous plaist, que voulant affermir le parti de la verité, vous ne prouviez plus qu'il ne faut, & qu'au lieu de l'appuïer vous ne la renversiez. de la 4. Med. Voïez la réponse, nombre 7.

8. Contre la rép. donnée aux premieres Objections touchant *En sixiéme lieu.* Dans vos réponses aux précedentes objections, il semble que vous aïez manqué de bien tirer la conclusion, dont voici l'argument. *Ce que clairement & distinctement nous entendons appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable &*

l'exis- tence de Dieu, n 6. Voïez la réponse, nombre 8.

vraïe de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec verité de cette chose; Mais (aprés que nous avons soigneusement observé ce que c'est que Dieu) nous entendons clairement & distinctement qu'il appartient à sa vraïe & immuable nature, qu'il existe; Il faudroit conclure : Donc (après que nous avons assez soigneusement observé ce que c'est que Dieu) nous pouvons dire ou affirmer cette verité, qu'il appartient à la nature de Dieu qu'il existe. D'où il ne s'ensuit pas que Dieu existe en effet : mais seulement qu'il doit exister si sa nature est possible, ou ne repugne point ; c'est-à-dire, que la nature, ou l'essence de Dieu ne peut estre conçûë sans existence, en telle sorte que si cette essence est, il existe réellement ; ce qui se rapporte à cet argument que d'autres proposent de la sorte : S'il n'implique point que Dieu soit, il est certain qu'il existe ; Or, il n'implique point qu'il existe : Donc, &c. Mais on est en question de la mineure, à sçavoir, *qu'il n'implique point qu'il existe*, la verité de laquelle quelques-uns de nos adversaires revoquent en doute, & d'autres la nient. De plus, cette clause de vôtre raisonnement *(aprés que nous avons assez clairement*

reconnu ou observé ce que c'est que Dieu) est supposée comme vraïe, dont tout le monde ne tombe pas encore d'accord, vû que vous avoüez vous-même que vous ne comprenez l'infini qu'imparfaitement ; Le même faut-il dire de tous ses autres atttibuts ; Car tout ce qui est en Dieu étant entiérement infini, quel est l'esprit qui puisse comprendre la moindre chose qui soit en Dieu, que très-imparfaitement ? Comment donc pouvez-vous avoir assez clairement & distinctement observé ce que c'est que Dieu ?

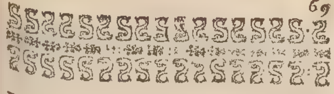
9. Sur l'article 18. de la 6. Med. Voïez la réponse, nombre 9.

En septiéme lieu. Nous ne trouvons pas un seul mot dans vos Meditations touchant l'immortalité de l'ame de l'homme, laquelle néanmoins vous deviez principalement prouver, & en faire une très-exacte démonstration pour confondre ces personnes indignes de l'immortalité, puisqu'ils la nient, & que peut-être ils la détestent. Mais outre cela nous craignons que vous n'aïez pas encore assez prouvé la distinction qui est entre l'ame & le corps de l'homme, comme nous avons déja remarqué en la premiere de nos observations ; à laquelle nous ajoûtons qu'il ne semble pas que de cette distinction de l'ame d'avec le corps, il

s'ensuive qu'elle soit incorruptible ou immortelle : Car qui sçait si sa nature n'est point limitée selon la durée de la vie corporelle ; Et si Dieu n'a point tellement mesuré ses forces & son existence, qu'elle finisse avec le corps.

Voilà, Monsieur, les choses ausquelles nous desirons que vous apportiez une plus grande lumiere, afin que la lecture de vos très-subtiles, & comme nous estimons très-veritables Méditations soit profitable à tout le monde. C'est pourquoi ce seroit une chose fort utile, si à la fin de vos solutions, après avoir premierement avancé quelque définitions, demandes, & axiomes, vous concluïez le tout selon la méthode des Geometres, en laquelle vous êtes si bien versé, afin que tout d'un coup, & comme d'une seule œillade, vos Lecteurs y puissent voir dequoi se satisfaire, & que vous remplissiez leur esprit de la connoissance de la Divinité.





RE'PONSES DE L'AUTEUR aux secondes Objections recuëillies de plusieurs Théologiens, & Philosophes, par le R. P. Mersenne.

Contre la 2. 3. 4. 5. & 6. Méditation.

MESSIEURS,

C'est avec beaucoup de satisfaction que j'ay lû les observations que vous avez faites sur mon petit Traité de la premiere Philosophie ; car elles m'ont fait connoître la bien-veillance que vous avez pour moy, vôtre pieté envers Dieu, & le soin que vous prenez pour l'avancement de sa gloire : Et je ne puis que je ne me réjoüisse non seulement de ce que vous avez jugé mes raisons dignes de vôtre censure, mais aussi de ce que vous n'avancez rien contre elles, à quoi il ne me semble que je pourrai répondre assez facilement.

Voïez l'objection, nombre 1.

En premier lieu, vous m'avertissez de me ressouvenir, *que ce n'est pas tout de bon & en verité, mais seulement par une fiction d'esprit, que j'ai rejetté les idées, ou les fantômes des corps pour conclure que je suis une chose qui pense, de peur que peut-estre je n'estime qu'il suit de-là que je ne suis qu'une chose qui pense*. Mais j'ai déja fait voir dans ma seconde Méditation, que je m'en étois assez souvenu, vû que j'y ai mis ces paroles. *Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet differentes de moi que je connois : Je n'en sçai rien, je ne dispute pas maintenant de cela, &c*. Par lesquelles j'ai voulu expressément avertir le Lecteur, que je ne cherchois pas encore en ce lieu-là si l'esprit étoit different du corps ; mais que j'examinois seulement celles de ses proprietez, dont je puis avoir une claire & assûrée connoissance. Et d'autant que j'en ai là remarqué plusieurs, je ne puis admettre sans distinction, ce que vous ajoûtez ensuite : *Que je ne sçai pas néanmoins ce que c'est qu'une chose qui pense*. Car bien que j'avouë que je ne sçavois pas encore si cette chose qui pense n'étoit

point differente du corps, ou si elle l'étoit, je n'avouë pas pour cela que je ne la connoissois point ; car qui a jamais tellement connu aucune chose, qu'il sçût n'y avoir rien en elle que cela même qu'il connoissoit ? Mais nous pensons d'autant mieux connoître une chose, qu'il y a plus de particularitez en elle que nous connoissons ; ainsi nous avons plus de connoissance de ceux avec qui nous conversons tous les jours, que de ceux dont nous ne connoissons que le nom, ou le visage, & toutefois nous ne jugeons pas que ceux-ci nous soient tout-à-fait inconnus : auquel sens je pense avoir assez démontré, que l'esprit consideré sans les choses que l'on a de coûtume d'attribuer au corps, est plus connu que le corps consideré sans l'esprit : Et c'est tout ce que j'avois dessein de prouver en cette seconde Méditation.

Mais je vois bien ce que vous voulez dire, c'est-à-sçavoir, que n'aïant écrit que six Méditations touchant la premiere Philosophie, les Lecteurs s'étonneront que dans les deux premieres je ne concluë rien autre chose que ce que je viens de dire tout maintenant, & que pour cela ils les trouveront trop steriles, & indignes d'a-

voir été mises en lumiere. A quoi je répons seulement que je ne crains pas que ceux qui auront lû avec jugement le reste de ce que j'ai écrit, aïent occasion de soupçonner que la matiere m'ait manqué; mais qu'il m'a semblé très-raisonnable, que les choses qui demandent une particuliere attention, & qui doivent estre considerées séparement d'avec les autres, fussent mises dans des Méditations separées.

C'est pourquoi ne sçachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme & assûrée connoissance des choses, que si auparavant que de rien établir on s'accoûtume à douter de tout, & principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vû il y a long-tems plusieurs Livres écrits par les Sceptiques, & Académiciens touchant cette matiere, & que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchois une viande si commune, je n'ai pû toutefois me dispenser de lui donner une Méditation toute entiere; Et je voudrois que les Lecteurs n'emploïassent pas seulement le peu de tems qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques Semaines, à considerer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre: Car ainsi je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste.

De plus, à cause que nous n'avons eû jusques ici aucunes idées des choses qui appartiennent à l'esprit, qui n'aïent été très-confuses, & mêlées avec les idées des choses sensibles; & que ç'a été la premiere & principale cause pourquoi on n'a pû entendre assez clairement aucune des choses qui se sont dites de Dieu & de l'ame. J'ai pensé que je ne ferois pas peu, si je montrois comment il faut distinguer les proprietez ou qualitez de l'esprit, des proprietez ou qualitez du corps, & comment il les faut reconnoître; car encore qu'il ait déja été dit par plusieurs, que pour bien concevoir les choses immaterielles, ou Metaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens, neanmoins personne, que je sçache, n'avoit encore montré par quel moyen cela se peut faire. Or le vrai, & à mon jugement l'unique moïen pour cela est contenu dans ma seconde Meditation; mais il est tel que ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent & le considerer long-tems, afin que l'habitude de confondre les choses intellec-

tuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de nôtre vie, puisse estre effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. Ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matiere en la seconde Meditation.

Vous demandez ici comment je démontre que le corps ne peut penser; mais pardonnez-moi, si je répons que je n'ai pas encore donné lieu à cette question, n'aïant commencé à en traiter que dans la sixiéme Meditation, par ces paroles. *C'est assez que je puisse clairement & distinctement concevoir une chose sans une autre, pour estre certain que l'une est distincte ou differente de l'autre, &c.* Et un peu aprés: *Encore que j'aye un corps qui me soit fort étroitement conjoint; neanmoins parce que d'un côté j'ai une claire & distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense, & non étenduë, & que d'un autre j'ai une claire & distincte idée du corps en tant qu'il est seulement une chose étenduë, & qui ne pense point. Il est certain que moi, c'est-à-dire mon esprit, ou mon ame, par laquelle je suis

ce que je suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre, ou exister sans lui.* A quoi il est aisé d'ajoûter. *Tout ce qui peut penser est esprit, ou s'appelle esprit.* Mais puisque le corps & l'esprit sont réellement distincts, nul corps n'est esprit. Donc nul corps ne peut penser.

Et certes je ne voi rien en cela que vous puissiez nier; car nierez-vous qu'il suffit que nous concevions clairement une chose sans un autre, pour sçavoir qu'elles sont réellement distinctes? Donnez-nous donc quelque signe plus certain de la distinction réelle, si toutefois on en peut donner aucun. Car que direz-vous? Sera-ce que ces choses-là sont réellement distinctes, chacune desquelles peut exister sans l'autre? Mais derechef je vous demanderai, d'où vous connoissez qu'une chose peut exister sans une autre? Car afin que ce soit un signe de distinction, il est nécessaire qu'il soit connu.

Peut-estre direz-vous que les sens vous le font connoître, parce que vous voïez une chose en l'absence de l'autre, ou que vous la touchez, &c. Mais la foi des sens est plus incertaine que celle de l'entendement; & il se peut

faire en plusieurs façons qu'une seule & même chose paroisse à nos sens sous diverses formes, ou en plusieurs lieux, ou manieres, & qu'ainsi elle soit prise pour deux. Et enfin si vous vous ressouvenez de ce qui a été dit de la cire à la fin de la seconde Meditation, vous sçaurez que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens, mais par le seul entendement; en telle sorte que sentir une chose sans une autre, n'est rien autre chose sinon avoir l'idée d'une chose, & sçavoir que cette idée n'est pas la même que l'idée d'un autre: Or cela ne peut estre connu d'ailleurs, que de ce qu'une chose est conçûë sans l'autre; & cela ne peut estre certainement connu, si l'on n'a l'idée claire & distincte de ces deux choses: Et ainsi ce signe de réelle distinction doit estre réduit au mien pour estre certain.

Que s'il y en a qui nient qu'ils aïent des idées distinctes de l'esprit & du corps, je ne puis autre chose que les prier de considerer assez attentivement les choses qui sont contenuës dans cette seconde Meditation; & de remarquer que l'opinion qu'ils ont que les parties du cerveau concourent avec l'esprit pour former nos pensées, n'est fondée sur aucune raison positive, mais

seulement sur ce qu'ils n'ont jamais experimenté d'avoir été sans corps, & qu'assez souvent ils ont été empêchez par lui dans leurs operations; & c'est le même que si quelqu'un, de ce que dès son enfance il auroit eu des fers aux pieds, estimoit que ces fers fissent une partie de son corps, & qu'ils lui fussent necessaires pour marcher.

En second lieu, lorsque vous dites, *Que nous trouvons de nous-même un fondement suffisant pour former l'idée de Dieu*, vous ne dites rien de contraire à mon opinion. Car j'ai dit moi-même en termes exprès à la fin de la troisiéme Meditation: *Que cette idée est née avec moi, & qu'elle ne me vient point d'ailleurs que de moi-même.* J'avouë aussi, *que nous la pourrions former encore que nous ne sçûssions pas qu'il y a un souverain Estre*, mais non pas si en effet il n'y en avoit point; car au contraire j'ai averti, *que toute la force de mon argument consiste en ce qu'il ne se pourroit faire que la faculté de former cette idée fût en moi, si je n'avois été créé de Dieu.*

2. Voïez l'objection, pag 58. nombre 2.

Et ce que vous dites des mouches, des plantes &c. ne prouve en aucune façon que quelque degré de perfection peut estre dans un effet, qui n'ait

point été auparavant dans sa cause. Car, ou il est certain qu'il n'y a point de perfection dans les animaux qui n'ont point de raison, qui ne se rencontre aussi dans les corps inanimez, ou s'il y en a quelqu'une, qu'elle leur vient d'ailleurs; & que le Soleil, la pluïe, & la terre, ne sont point les causes totales de ces animaux. Et ce seroit une chose fort éloignée de la raison, si quelqu'un de cela seul qu'il ne connoît point de cause qui concoure à la generation d'une mouche, & qui ait autant de degrez de perfection qu'en a une mouche, n'étant pas cependant assûré qu'il n'y en ait point d'autres que celles qu'il connoît, prenoit de-là occasion de douter d'une chose, laquelle, comme je dirai tantôt plus au long, est manifeste par la lumiere naturelle.

A quoi j'ajoûte que ce que vous objectez icy des mouches étant tiré de la consideration des choses materielles, ne peut venir en l'esprit de ceux qui suivant l'ordre de mes Meditations, détourneront leurs pensées des choses sensibles, pour commencer à Philosopher.

Il ne me semble pas aussi que vous prouviez rien contre moi, en disant

Que l'idée de Dieu qui est en nous, n'est qu'un estre de raison; Car cela n'est pas vrai si *par un estre de raison* l'on entend une chose qui n'est point; mais seulement si toutes les operations de l'entendement sont prises pour des *Estres de raison*, c'est-à-dire pour des Estres qui partent de la raison; auquel sens tout ce monde peut aussi estre appellé un estre de raison Divine, c'est-à-dire une estre créé par un simple acte de l'entendement Divin. Et jai déja suffisamment averti en plusieurs lieux, que je parlois seulement de la perfection, ou réalité objective de cette idée de Dieu, laquelle ne requiert pas moins une cause, qui contienne en effet tout ce qui n'est contenu en elle qu'objectivement, ou par representation, que fait l'artifice objectif, ou representé, qui est en l'idée que quelque artisan a d'une machine fort artificielle.

Et certes je ne vois pas que l'on puisse rien ajoûter pour faire connoître plus clairement que cette idée ne peut être en nous, si un souverain Estre n'existe; si ce n'est que le Lecteur prenant garde de plus prés aux choses que j'ai déja écrites, se délivre lui-même des préjugez qui offusquent peut-estre sa lu-

miere naturelle ; qu'il s'accoûtume à donner créance aux premieres notions, dont les connoissances sont si vraïes & si évidentes, que rien ne le peut être davantage, plûtôt qu'à des opinions obscures & fausses, mais qu'un long usage a profondément gravées en nos esprits.

Car, qu'il n'y ait rien dans un effet, qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une premiere notion, & si évidente qu'il n'y en a point de plus claire ; & cette autre commune notion, *que de rien, rien ne se fait*, la comprend en soi, parce que si on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effet, qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procede du néant ; Et s'il est évident que le néant ne peut estre la cause de quelque chose, c'est seulement parce que dans cette cause il n'y auroit pas la même chose que dans l'effet.

C'est aussi une premiere notion que toute la réalité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit estre formellement ou éminemment dans leurs causes ; Et toute l'opinion que nous avons jamais euë de l'existence des choses qui sont hors de

nôtre esprit, n'est appuyée que sur elle seule. Car d'où nous a pû venir le soupçon qu'elles existoient, sinon de cela seul que leurs idées venoient par les sens frapper nôtre esprit ?

Or qu'il y ait en nous quelque idée d'un Estre souverainement puissant, & parfait, & aussi que la réalité objective de cette idée ne se trouve point en nous, ni formellement, ni éminemment, cela deviendra manifeste à ceux qui y penseront serieusement, & qui voudront avec moi prendre la peine d'y mediter : Mais je ne le sçaurois pas mettre par force en l'esprit de ceux qui ne liront mes Meditations que comme un Roman, pour se desennuïer, & sans y avoir grande attention. Or de tout cela on conclud trés-manifestement que Dieu existe. Et toutefois en faveur de ceux dont la lumiere naturellee est si foible, qu'ils ne voïent pas que c'est une premiere notion, *Que toute la perfection qui est objectivement dans une idée, doit estre réellement dans quelqu'une de ses causes*: je l'ai encore démontrè d'une façon plus aisée à concevoir, en montrant que l'esprit qui a cette idée ne peut pas exister par soi-même ; & partant je ne vois pas ce que vous pourriez de-

ſirer de plus pour donner les mains ; ainſi que vous avez promis.

Je ne vois pas auſſi que vous prouviez rien contre moi, en diſant que j'ai peut-eſtre receu l'idée qui me repreſente Dieu, *des penſées que j'ai eu auparavant, des enſeignemens des livres, des diſcours & entretiens de mes amis, &c. & non pas de mon eſprit ſeul.* Car mon argument aura toûjours la même force, ſi m'adreſſant à ceux de qui l'on dit que je l'ai reçûë, je leur demande s'ils l'ont par eux-mêmes, ou bien par autrui, au lieu de le demander de moi-même, & je conclurai toûjours que celui-là eſt Dieu, de qui elle eſt premierement dérivée.

Quant à ce que vous ajoûtez en ce lieu-là, qu'elle peut eſtre formée de la conſideration des choſes corporelles, cela ne me ſemble pas plus vrai-ſemblable ; que ſi vous diſiez, que nous n'avons aucune faculté pour oüir, mais que par la ſeule vûë des couleurs nous parvenons à la connoiſſance des ſons. Car on peut dire qu'il y a plus d'analogie, ou de rapport entre les couleurs & les ſons, qu'entre les choſes corporelles, & Dieu ; & lorſque vous demandez que j'ajoûte quelque choſe qui nous éleve

juſqu'à la connoiſſance de l'eſtre immateriel, ou ſpirituel, je ne puis mieux faire que de vous renvoïer à ma ſeconde Meditation, afin qu'au moins vous connoiſſiez qu'elle n'eſt pas tout-à-fait inutile ; Car que pourrois-je faire ici par une ou deux periodes, ſi je n'ai pû rien avancer par un long diſcours préparé ſeulement pour ce ſujet, & auquel il me ſemble n'avoir pas moins apporté d'induſtrie, qu'en aucun autre écrit que j'aie publié.

Et encore qu'en cette Meditation j'aïe ſeulement traité de l'eſprit humain, elle n'eſt pas pour cela moins utile à faire connoître la difference qui eſt entre la nature divine, & celle des choſes materielles. Car je veux bien ici avoüer franchement, que l'idée que nous avons par exemple, de l'entendement Divin, ne me ſemble point differer de celle que nous avons de nôtre propre entendement, ſinon ſeulement comme l'idée d'un nombre infini differe de l'idée du nombre binaire, ou du ternaire ; & il en eſt de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnoiſſons en nous quelque veſtige.

Mais outre cela nous concevons en

Dieu une immensité, simplicité, ou unité absoluë, qui embrasse & contient tous ses autres attributs, & de laquelle nous ne trouvons ni en nous, ni ailleurs aucun exemple, mais elle est (ainsi que j'ai dit auparavant) *comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage.* Et par son moïen nous connoissons qu'aucune des choses que nous concevons estre en Dieu, & en nous, & que nous considerons en lui par parties, & comme si elles étoient distinctes, à cause de la foiblesse de nôtre entendement, & que nous les experimentons telles en nous, ne conviennent point àDieu,& à nous, en la façon qu'on nomme univoque dans les Ecoles; comme aussi nous connoissons que de plusieurs choses particulieres qui n'ont point de fin, dont nous avons les idées, comme d'une connoissance sans fin, d'une puissance, d'un nombre, d'une longueur, &c. Qui sont aussi sans fin, il y en a quelques-unes qui sont contenuës formellement dans l'idée que nous avons de Dieu, comme la connoissance, & la puissance, & d'autres qui n'y sont qu'éminemment comme le nombre & la longueur; ce qui certes, ne seroit pas ainsi, si cette

idée n'étoit rien autre chose en nous qu'une fiction.

Et elle ne seroit pas aussi conceuë si exactement de même façon de tout le monde: Car c'est une chose trés-remarquable, que tous les Métaphysiciens s'accordent unanimement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu, (au moins de ceux qui peuvent estre connûs par la seule raison humaine) en telle sorte qu'il n'y a aucune chose Physique, ni sensible, aucune chose dont nous aïons une idée si expresse, & si palpable touchant la nature de laquelle il ne se rencontre chez les Philosophes une plus grande diversité d'opinions, qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu.

Et certes jamais les hommes ne pourroient s'éloigner de la vraïe connoissance de cette Nature Divine, s'ils vouloient seulement porter leur attention sur l'idée qu'ils ont de l'Estre souverainement parfait. Mais ceux qui mêlent quelques autres idées avec celle-là, composent par ce moïen un Dieu Chimerique, en la nature duquel il y a des choses qui se contrarient, & aprés l'avoir ainsi composé, ce n'est pas merveille s'il nient qu'un tel Dieu, qui leur est representé par

une fausse idée, existe. Ainsi, lorsque vous parlez ici d'un Estre corporel très-parfait, si vous prenez le nom de très-parfait absolument ; en sorte que vous entendiez que le corps est un Estre dans lequel toutes les perfections se rencontrent, vous dites des choses qui se contrarient ; d'autant que la nature du corps enferme plusieurs imperfections ; par exemple, que le corps soit divisible en parties, que chacune de ses parties ne soit pas l'autre, & autres semblables ; car c'est une chose de soi manifeste, que c'est une plus grande perfection de ne pouvoir estre divisé, que de le pouvoir estre, &c. Que si vous entendez seulement ce qui est trés-parfait dans le genre de corps, cela n'est point le vrai Dieu.

Ce que vous ajoûtez de l'idée d'un Ange laquelle est plus parfaite que nous, à sçavoir, qu'il n'est pas besoin qu'elle ait été mise en nous par un Ange, j'en demeure aisément d'accord : Car j'ai déja dit moi-même dans la troisiéme Meditation, *qu'elle peut être composée des idées que nous avons de Dieu & de l'homme.* Et cela ne m'est en aucune façon contraire.

Quant à ceux qui nient d'avoir en

eux l'idée de Dieu, & qui au lieu d'elle forgent quelque Idole, &c. ceux-là, dis-je, nient le nom, & accordent la chose ; car certainement je ne pense pas que cette idée soit de même nature que les images des choses materielles dépeintes en la fantaisie ; mais au contraire je crois qu'elle ne peut être conçûë que par l'entendement seul & qu'en effet elle n'est que cela même que nous appercevons par son moyen ; soit lorsqu'il conçoit, soit lorsqu'il juge, soit lorsqu'il raisonne. Et je prétens maintenir que de cela seul que quelque perfection qui est au-dessus de moi, devient l'objet de mon entendement, en quelque façon que ce soit qu'elle se presente à lui ; par exemple, de cela seul que j'apperçois que je ne puis jamais en nombrant arriver au plus grand de tous les nombres, & que de-là je connois qu'il y a quelque chose en matiere de nombrer qui surpasse mes forces, je puis conclure necessairement, non pas à la verité qu'un nombre infini existe, ni aussi que son existence implique contradiction, comme vous dites ; mais que cette puissance que j'ai de comprendre qu'il y a toûjours quelque chose de plus à concevoir dans le plus grand des nombres, que je ne puis

jamais concevoir, ne me vient pas de moi-même, & que je l'ai reçûë de quelque autre Estre qui est plus parfait que je ne suis.

Et il importe fort peu qu'on donne le nom d'Idée à ce concept d'un nombre indéfini, ou qu'on ne le lui donne pas. Mais pour entendre quel est cet Estre plus parfait que je ne suis, & si ce n'est point ce même nombre dont je ne puis trouver la fin, qui est réellement existant, & infini, ou bien si c'est quelqu'autre chose, il faut considerer toutes les autres perfections, lesquelles, outre la puissance de me donner cette idée, peuvent estre en la même chose en qui est cette puissance; Et ainsi on trouvera que cette chose est Dieu.

Enfin, lorsque Dieu est dit estre *inconcevable*, cela s'entend d'une pleine & entiere conception, qui comprenne, & embrasse parfaitement tout ce qui est en lui, & non pas de cette mediocre & imparfaite qui est en nous, laquelle néanmoins suffit pour connoître qu'il existe. Et vous ne prouvez rien contre moi, en disant que l'idée de l'unité de toutes les perfections qui sont en Dieu est formée de la même façon que l'unité generique, & celle des autres

universaux. Mais néanmoins elle en est fort differente; car elle dénote une particuliere, & positive perfection en Dieu, au lieu que l'unité generique n'ajoûte rien de réel à la nature de chaque individu.

En troisiéme lieu. Où j'ai dit que nous ne pouvons rien sçavoir certainement, si nous ne connoissons premierement que Dieu existe: J'ai dit en termes exprès, que je ne parlois que de la science de ces conclusions, *dont la memoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées.* Car la connoissance des premiers principes ou axiomes, n'a pas accoûtumé d'estre appellée science par les Dialecticiens. Mais quand nous appercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une premiere notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme: Et lorsque quelqu'un dit, *je pense donc, je suis, ou j'existe:* il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connuë de soi, il la void par une simple inspection de l'esprit; comme il paroît de ce que s'il la déduisoit d'un syllogisme, il auroit dû auparavant connoître cette Majeure; *Tout*

3. Voyez l'objection; pag 61 nomb. 3.

ce qui pense est, ou existe, mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de nôtre esprit, de former les propositions generales de la connoissance des particulieres.

4. *Or, qu'un Athée puisse connoître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, je ne le nie pas; mais je maintiens seulement que la connoissance qu'il en a n'est pas une vraïe science, parce que toute connoissance qui peut être renduë douteuse, ne doit pas être appellée du nom de science; & puisque l'on suppose que celui-là est un Athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçû dans les choses qui lui semblent être très-évidentes, comme il a déja été montré ci-devant; & encore que peut-être ce doute ne lui vienne point en la pensée, il lui peut néanmoins venir s'il l'examine, ou s'il lui est proposé par un autre: & jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premierement il ne reconnoît un Dieu.

Voiez l'objection pag. 62 nomb. 4.

Et il n'importe pas que peut-être il estime qu'il a des démonstrations pour prouver qu'il n'y a point de Dieu; car ces démonstrations prétenduës étant

fausses, on lui en peut toûjours faire connoître la fausseté, & alors on le fera changer d'opinion. Ce qui à la verité ne sera pas difficile, si pour toutes raisons il apporte seulement celles que vous alleguez ici, c'est à sçavoir, *que l'infini en tout genre de perfection exclud toute autre sorte d'être, &c.*

Car, premierement, si on lui demande d'où il a pris que cette exclusion de tous les autres êtres appartient à la nature de l'infini, il n'aura rien qu'il puisse répondre pertinemment: d'autant que par le nom d'*infini*, on n'a pas coûtume d'entendre ce qui exclut l'existence des choses finies, & qu'il ne peut rien sçavoir de la nature d'une chose qu'il pense n'être rien du tout, & par consequent n'avoir point de nature, sinon, ce qui est contenu dans la seule & ordinaire signification du nom de cette chose.

De plus, à quoi serviroit l'infinie puissance de cet infini imaginaire, s'il ne pouvoit jamais rien créer? Et enfin de ce que nous experimentons avoir en nous-mêmes quelque puissance de penser, nous concevons facilement qu'une telle puissance peut être en quelque autre, & même plus grande qu'en

nous : mais encore que nous pensions que celle-là s'augmente à l'infini, nous ne craindrons pas pour cela que la nôtre devienne moindre. Il en est de même de tous les autres attributs de Dieu, même de la puissance de produire quelques effets hors de soi, pourvû que nous supposions qu'il n'y en a point en nous, qui ne soit soûmise à la volonté de Dieu; & partant, il peut être conçû tout-à-fait infini sans aucune exclusion des choses créées.

5. Voïez l'Objection p. 5. En quatriéme lieu. *Lorsque je dis que Dieu ne peut mentir, n'y être trompeur*, je pense convenir avec tous les Theologiens qui ont jamais été, & qui seront à l'avenir. Et tout ce que vous alleguez au contraire n'a pas plus de force, que si ayant nié que Dieu se mit en colere, ou qu'il fût sujet aux autres passions de l'ame, vous m'objectiez les lieux de l'Écriture où il semble que quelques passions humaines lui sont attribuées.

Car tout le monde connoît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'Ecriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire, & qui contiennent bien quelque verité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée

aux hommes; & celles qui expriment une verité plus simple & plus pure, & qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée; desquelles chacun doit user en philosophant, & dont j'ai dû principalement me servir dans mes Meditations, vû qu'en ce lieu-là même je ne supposois pas encore qu'aucun homme me fut connu, & que je ne me considerois pas non plus, en tant que composé de corps & d'esprit, mais comme un esprit seulement

D'où il est évident que je n'ai point parlé en ce lieu-là du mensonge qui s'exprime par des paroles, mais seulement de la malice interne & formelle qui se rencontre dans la tromperie; quoique néanmoins ces paroles que vous apportez du Prophete, *Encore quarante jours & Ninive sera subvertie*, ne soient pas même un mensonge verbal, mais une simple menace, dont l'évenement dépendoit d'une condition; & lorsqu'il est dit *que Dieu a endurci le cœur de Pharaon*, ou quelque chose de semblable, il ne faut pas penser qu'il ait fait cela positivement, mais seulement négativement, à sçavoir, ne donnant pas à Pharaon une grace efficace pour se convertir.

Je ne voudrois pas néanmoins condamner ceux qui disent que Dieu peut proferer par ses Prophetes quelque mensonge verbal, tels que sont ceux dont se servent les Medecins quand ils déçoivent leurs malades pour les guérir, c'est-à-dire, qui fut exempt de toute la malice qui se rencontre ordinairement dans la tromperie : Mais bien davantage nous voïons quelquefois que nous sommes réellement trompez par cet instinct naturel qui nous a été donné de Dieu, comme lorsqu'un hydropique a soif. Car alors il est réellement poussé à boire par la nature qui lui a été donnée de Dieu, pour la conservation de son corps, quoique néanmoins cette nature le trompe, puisque le boire lui doit être nuisible ; mais j'ai expliqué dans la sixiéme Meditation, comment cela peut compatir avec la bonté, & la verité de Dieu.

Mais dans les choses qui ne peuvent pas estre ainsi expliquées, à sçavoir, dans nos jugemens très-clairs & trés-exacts, lesquels s'ils étoient faux ne pourroient estre corrigez par d'autres plus clairs, ni par l'aide d'aucune autre faculté naturelle, je soûtiens hardiment que nous ne pouvons estre trompez. Car Dieu étant le souverain

P. 6. Voiez l'objection, pag. 63 nombre 6.

Estre, il est aussi necessairement le souverain Bien, & la souveraine Verité ; Et partant il répugne que quelque chose vienne de lui, qui tende positivement à la fausseté. Mais puisqu'il ne peut y avoir en nous rien de réel, qui ne nous ait été donné par lui (comme il a été démontré en prouvant son existence) & puisque nous avons en nous une faculté réelle pour connoître le vrai, & le distinguer d'avec le faux (comme on peut prouver de cela seul que nous avons en nous les idées du vrai & du faux) si cette faculté ne tendoit au vrai, au moins lorsque nous nous en servons comme il faut (c'est-à-dire, lorsque nous ne donnons nôtre consentement qu'aux choses que nous concevons clairement & distinctement ; car on ne sçauroit feindre un autre bon usage de cette faculté) ce ne seroit pas sans raison que Dieu qui nous l'a donnée seroit tenu pour un trompeur.

Et ainsi vous voïez qu'après avoir connû que Dieu existe, il est necessaire de feindre qu'il soit trompeur, si nous voulons revoquer en doute les choses que nous concevons clairement & distinctement ; Et parce que cela ne se peut pas même feindre, il faut

néceſſairement admettre ces choſes comme trés-vraïes & très-aſſûrées.

Mais d'autant que je remarque ici, que vous vous arrêtez encore aux doutes que j'ai propoſez dans ma premiere Meditation, & que je penſois avoir levez aſſez exactement dans les ſuivantes, j'expliquerai ici derechef le fondement ſur lequel il me ſemble que toute la certitude humaine peut eſtre appuyée.

Premierement, auſſi-tôt que nous penſons concevoir clairement quelque verité, nous ſommes naturellement portez à la croire. Et ſi cette croïance eſt ſi ferme, que nous ne puiſſions jamais avoir aucune raiſon de douter de ce que nous croïons de la ſorte, il n'y a rien à rechercher davantage, nous avons touchant cela toute la certitude qui ſe peut raiſonnablement ſouhaiter.

Car que nous importe ſi peut-eſtre quelqu'un feint que cela même, de la verité duquel nous ſommes ſi fortement perſuadez, paroît faux aux yeux de Dieu ou des Anges, & que partant abſolument parlant il eſt faux; qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fauſſeté abſoluë, puiſque nous ne la croïons point du tout, & que

que nous n'en avons pas même le moindre ſoupçon; Car nous ſuppoſons une croïance ou une perſuaſion ſi ferme qu'elle ne puiſſe eſtre ébranlée; laquelle par conſéquent eſt en tout la même choſe qu'une trés-parfaite certitude. Mais on peut bien douter ſi l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque perſuaſion qui ſoit ferme & immuable.

Et certes il eſt manifeſte qu'on n'en peut pas avoir des choſes obſcures & confuſes, pour peu d'obſcurité ou de confuſion que nous y remarquions; car cette obſcurité quelle qu'elle ſoit, eſt une cauſe aſſez ſuffiſante pour nous faire douter des choſes. *a* On n'en peut pas auſſi avoir des choſes qui ne ſont apperçûës que par les ſens, quelque clarté qu'il y ait en leur perception, parce que nous avons ſouvent remarqué que dans le ſens il peut y avoir de l'erreur, comme lorſqu'un hydropique a ſoif ou que la neige paroît jaune à celui qui a la jauniſſe. Car celui-là ne voit pas moins clairement & diſtinctement de la ſorte, que nous à qui elle paroît blanche; Il reſte donc, que ſi on en peut avoir, ce ſoit ſeulement des choſes que l'eſprit conçoit clairement & diſtinctement.

a Voïez 1. tom. Object. 6. n.10 une inſtance contre ce qui eſt dit ici de l'incertitude des ſens

Or entre ces choses il y en a de si claires, & tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croïons estre vraïes ; par exemple, que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent n'avoir point été faites, & autres choses semblables, dont il est manifeste que nous avons une parfaite certitude.

Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là, sans penser à elles; mais nous n'y pouvons jamais penser sans croire qu'elles sont vraïes, comme je viens de dire ; Donc nous n'en pouvons douter que nous ne les croïons estre vraïes, c'est-à-dire que nous n'en pouvons jamais douter.

Et il ne sert de rien de dire *que nous avons souvent experimenté que des personnes se sont trompées en des choses qu'elles pensoient voir plus clairement que le Soleil* : Car nous n'avons jamais veu, ni nous, ni personne, que cela soit arrivé à ceux qui ont tiré toute la clarté de leur perception de l'entendement seul, mais bien à ceux qui l'ont prise des sens, ou de quelque faux préjugé. Il ne sert aussi de rien de vouloir feindre que peut-estre ces choses semblent fausses à Dieu, ou aux Anges ; parce

que l'évidence de nôtre perception ne nous permettra jamais d'écouter celui qui le voudroit feindre, & qui nous le voudroit persuader.

Il y a d'autres choses que nôtre entendement conçoit aussi fort clairement, lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connoissance, & pour ce nous ne pouvons pas alors en douter ; mais parce que nous pouvons oublier ces raisons, & cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées : on demande si on peut avoir une ferme & immuable persuasion de ces conclusions, tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont été déduites de principes très-évidens ; Car ce souvenir doit estre supposé pour pouvoir estre appellées des conclusions. Et je répons que ceux-là en peuvent avoir qui connoissent tellement Dieu, qu'ils sçavent qu'il ne se peut pas faire, que la faculté d'entendre qui leur a été donnée par lui, ait autre chose que la verité pour objet : mais que les autres n'en ont point, & cela a été si clairemeut expliqué à la fin de la cinquiéme Meditation que je ne pense pas y devoir ici rien ajoûter.

En cinquiéme lieu, Je m'étonne que

Voyez l'objection, nomb. 7. pag. 64

vous niez que la volonté se met en danger de faillir, lorsqu'elle poursuit & embrasse les connoissances obscures & confuses de l'entendement; Car qu'est-ce qui la peut rendre certaine si ce qu'elle suit n'est pas clairement connû? Et quel a jamais été le Philosophe, ou le Theologien, ou bien seulement l'homme usant de raison, qui n'ait confessé que le danger de faillir où nous nous exposons, est d'autant moindre, que plus claire est la chose que nous concevons auparavant que d'y donner nôtre consentement; & que ceux-là péchent qui sans connoissance de cause, portent quelque jugement: Or nulle conception n'est dite obscure ou confuse, sinon parce qu'il y a en elle quelque chose de contenu, qui n'est pas connû.

Et partant ce que vous objectez touchant la foi qu'on doit embrasser, n'a pas plus de force contre moi, que contre tous ceux qui ont jamais cultivé la raison humaine, & à vrai dire elle n'en a aucune contre pas un. Car encore qu'on dise que la foi a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous les croïons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumiere naturelle. D'autant qu'il

faut distinguer entre la matiere, ou la chose à laquelle nous donnons nôtre créance, & la raison formelle qui meut nôtre volonté à la donner. Car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté & de l'évidence. Et quant à la matiere personne n'a jamais nié qu'elle peut estre obscure, voire l'obscurité même; Car quand je juge que l'obscurité doit estre ôtée de nos pensées pour leur pouvoir donner nôtre consentement sans aucun danger de faillir, c'est l'obscurité même qui me sert de matiere pour former un jugement clair & distinct.

Outre cela il faut remarquer que la clarté ou l'évidence, par laquelle nôtre volonté peut estre excitée à croire, est de deux sortes; l'une qui part de la lumiere naturelle, & l'autre qui vient de la grace Divine.

Or quoiqu'on dise ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matiere, non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons; Car au contraire cette raison formelle consiste en une certaine lumiere interieure, de laquelle Dieu nous aïant sur naturellement éclairez, nous

avons une confiance certaine, que les choses qui nous sont proposées à croire, ont été revelées par lui, & qu'il est entierement impossible qu'il soit menteur & qu'il nous trompe ; ce qui est plus assûré que toute autre lumiere naturelle, & souvent même plus évident, à cause de la lumiere de la grace.

Et certes les Turcs & les autres Infideles, lorsqu'ils n'embrassent point la Religion Chrétienne, ne péchent pas pour ne vouloir point ajoûter foi aux choses obscures comme étant obscures, mais ils péchent, ou de ce qu'ils resistent à la grace Divine, qui les avertit interieurement, ou que péchans en d'autres choses, ils se rendent indignes de cette grace. Et je dirai hardiment qu'un Infidele, qui destitué de toute grace surnaturelle, & ignorant tout-à-fait que les choses que nous autres Chrétiens croïons ont été revelées de Dieu ; néanmoins attiré par quelques faux raisonnemens, se porteroit à croire ces mêmes choses qui lui seroient obscures, ne seroit pas pour cela fidele, mais plûtôt qu'il pécheroit en ce qu'il ne se serviroit pas comme il faut de sa raison.

Et je ne pense pas que jamais aucun Theologien orthodoxe ait eu d'autres sentimens touchant cela ; Et ceux aussi qui liront mes Meditations, n'auront pas sujet de croire que je n'aïe point connû cette lumiere surnaturelle, puisque dans la quatriéme, où j'ai soigneusement recherché la cause de l'erreur ou fausseté, j'ai dit en paroles expresses, *qu'elle dispose l'interieur de nôtre pensée à vouloir, & que neanmoins elle ne diminuë point la liberté.*

Au reste, je vous prie ici de vous souvenir, que touchant les choses que la volonté peut embrasser, j'ai toûjours mis une trés-grande distinction entre l'usage de la vie, & la contemplation de la verité. Car pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connoissons très-clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toûjours attendre les plus vrai-semblables, mais qu'il faut quelquefois entre plusieurs choses tout-à-fait inconnûës & incertaines, en choisir une, & s'y déterminer, & aprés cela s'y arrêter aussi fermement, tant que nous ne voïons point de raisons au contraire, que si nous l'avions choisie pour des raisons certaines & très-évidentes ;

ainsi que j'ai déja expliqué dans le discours de la Methode, Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la verité, qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à l'égard des choses obscures, & qui ne sont pas assez distinctement connuës. Or que cette seule contemplation de la verité soit le seul but de mes Meditations, outre que cela se reconnoît assez clairement par elles-mêmes, je l'ai de plus déclaré en paroles expresses sur la fin de la premiere, en disant, *que je ne pouvois pour lors user de trop de défiance, d'autant que je ne m'appliquois pas aux choses qui regardent l'usage de la vie, mais seulement à la recherche de la verité.*

8. Voïez l'objection, pag. 65 nombre 8.

En sixiéme lieu, où vous reprenez la conclusion d'un syllogisme que j'avois mis en forme, il semble que vous péchiez vous-même en la forme; car pour conclure ce que vous voulez, la majeure devoit estre telle, *ce que clairement & distinctement nous concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec verité, appartenir à la nature de cette chose*: Et ainsi elle ne contiendroit rien qu'une inutile, & superfluë répetition: Mais la majeure

de mon argument a été telle.

Ce que clairement & distinctement nous concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec verité de cette chose. C'est-à-dire, si estre animal appartient à l'essence ou à la nature de l'homme, on peut assûrer que l'homme est animal; si avoir les trois angles égaux à deux droits, appartient à la nature du triangle rectiligne, on peut assûrer que le triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits; si exister appartient à la nature de Dieu, on peut assûrer que Dieu existe, &c. Et la mineure a été telle: *Or est-il qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister*: D'où il est évident qu'il faut conclure comme j'ai fait; c'est à sçavoir, *Donc on peut avec verité assûrer de Dieu qu'il existe*; & non pas comme vous voulez. *Donc nous pouvons assûrer avec verité qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister.*

Et partant pour user de l'exception que vous apportez ensuite, il vous eut fallu nier la majeure, & dire que ce que nous concevons clairement & distinctement appartenir à la nature de quelque chose, ne peut pas pour cela estre dit, ou affirmé de cette cho-

se, si ce n'est que sa nature soit possible, ou ne répugne point. Mais voïez, je vous prie, la foiblesse de cette exception. Car, ou bien par ce mot de *possible* vous entendez, comme l'on fait d'ordinaire, tout ce qui ne répugne point à la pensée humaine; auquel sens il est manifeste que la nature de Dieu, de la façon que je l'ai décrite, est possible, parce que je n'ai rien supposé en elle, sinon ce que nous concevons clairement & distinctement lui devoir appartenir, & ainsi je n'ai rien supposé, qui répugne à la pensée, ou au concept humain: ou bien vous feignez quelque autre possibilité de la part de l'objet même, laquelle, si elle ne convient avec la précedente, ne peut jamais estre connüe par l'entendement humain, & partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu, ou son existence, que pour détruire toutes les autres choses qui tombent sous la connoissance des hommes; Car par la même raison que l'on nie que la nature de Dieu est possible, encore qu'il ne se rencontre aucune impossibilité de la part du concept, ou de la pensée, mais qu'au contraire toutes les choses qui sont con-

tenuës dans ce concept de la nature Divine, soient tellement connexes entr'elles qu'il nous semble y avoir de la contradiction à dire qu'il y en ait quelqu'une qui n'appartienne pas à la nature de Dieu, on pourra aussi nier qu'il soit possible que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits, ou que celui qui pense actuellement existe: Et à bien plus forte raison pourra-t-on nier, qu'il y ait rien de vrai de toutes les choses que nous appercevons par les sens; & ainsi toute la connoissance humaine sera renversée, sans aucune raison ni fondement.

Et pour ce qui est de cet argument que vous comparez avec le mien, à sçavoir, *s'il n'implique point que Dieu existe, il est certain qu'il existe; mais il n'implique point: donc, &c.* materiellement parlant il est vrai, mais formellement c'est un sophisme; Car dans la majeure ce mot *il implique*, regarde le concept de la cause par laquelle Dieu peut être, & dans la mineure il regarde le seul concept de l'existence & de la nature de Dieu, comme il paroît de ce que si on nie la majeure, il la faudra prouver ainsi.

Si Dieu n'existe point encore, il

implique qu'il existe, parce qu'on ne sçauroit assigner de cause suffisante pour le produire : Mais il n'implique point qu'il existe, comme il a été accordé dans la mineure, Donc, &c.

Et si on nie la mineure, il la faudra prouver ainsi. Cette chose n'implique point dans le concept formel de laquelle il n'y a rien qui enferme contradiction ; Mais dans le concept formel de l'existence ou de la nature Divine ; il n'y a rien qui enferme contradiction, Donc, &c. Et ainsi ce mot *il implique*, est pris en deux divers sens.

Car il se peut faire qu'on ne concevra rien dans la chose même qui empêche qu'elle ne puisse exister, & que cependant on concevra quelque chose de la part de sa cause qui empêche qu'elle ne soit produite.

Or, encore que nous ne concevions Dieu que très-imparfaitement ; cela n'empêche pas qu'il ne soit certain que sa nature est possible, ou qu'elle n'implique point.

Ni aussi que nous ne puissions assurer avec verité que nous l'avons assez soigneusement examinée, & assez clairement connuë : (à sçavoir autant qu'il suffit pour connoître qu'elle est possi-

ble, & aussi que l'existence necessaire lui appartient) Car toute impossibilité, ou s'il m'est permis de me servir ici du mot de l'école, toute implicance consiste seulement en nôtre concept, ou pensée, qui ne peut conjoindre les idées qui se contrarient les unes les autres ; & elle ne peut consister en aucune chose qui soit hors de l'entendement ; parce que de cela même qu'une chose est hors de l'entendement, il est manifeste qu'elle n'implique point, mais qu'elle est possible.

Or, l'impossibilité que nous trouvons en nos pensées ne vient que de ce qu'elles sont obscures & confuses, & il n'y en peut avoir aucune dans celles qui sont claires & distinctes ; & partant afin que nous puissions assûrer que nous connoissons assez la nature de Dieu, pour sçavoir qu'il n'y a point de repugnance qu'elle existe, il suffit que nous entendions clairement & distinctement toutes les choses que nous appercevons être en elle, quoique ces choses ne soient qu'en petit nombre, au regard de celles que nous n'appercevons pas, bien qu'elles soient aussi en elle ; & qu'avec cela nous remarquions que l'existence necessaire est l'une des choses que nous appercevons ainsi être en Dieu.

9. *En septiéme lieu.* J'aï déja donné la raison dans l'abregé de mes Meditations, pourquoi je n'ai rien dit ici touchant l'immortalité de l'ame ; J'ai aussi fait voir ci-devant comme quoi j'ai suffisamment prouvé la distinction qui est entre l'esprit & toute sorte de corps.

Voïez l'Objection pag 67 nombre 9.

Quant à ce que vous ajoûtez *que de la distinction de l'ame d'avec le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle soit immortelle, parce que nonobstant cela on peut dire que Dieu l'a faite d'une telle Nature, que sa durée finit avec celle de la vie du corps :* Je confesse que je n'ai rien à y répondre ; car je n'ai pas tant de présomption que d'entreprendre de déterminer par la force du raisonnement humain, une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu.

La connoissance naturelle nous apprend que l'esprit est different du corps, & qu'il est une substance ; Et aussi que le corps humain, en tant qu'il differe des autres corps, est seulement composé d'une certaine configuration de membres, & autres semblables accidens ; & enfin que la mort du corps dépend seulement de quelque division, ou changement de figure. Or, nous n'avons aucun argument, ni aucun

exemple, qui nous persuade que la mort, ou l'anéantissement d'une substance telle qu'est l'esprit, doive suivre d'une cause si legere, comme est un changement de figure, qui n'est autre chose qu'un mode, & encore un mode non de l'esprit, mais du corps, qui est réellement distinct de l'esprit. Et même nous n'avons aucun argument, ni exemple qui nous puisse persuader qu'il y a des substances qui sont sujettes à être anéanties. Ce qui suffit pour conclure, que l'esprit ou l'ame de l'homme (autant que cela peut estre connu par la Philosophie naturelle) est immortelle.

Mais si on demande, si Dieu par son absoluë puissance n'a point peut-estre determiné que les Ames des hommes cessent d'estre, au même tems que les corps ausquels elles sont unies sont détruits ; c'est à Dieu seul d'en répondre. Et puisqu'il nous a maintenant revelé que cela n'arrivera point, il ne nous doit plus rester touchant cela aucun doute.

Au reste, j'ai beaucoup à vous remercier de ce que vous avez daigné si officieusement, & avec tant de franchise m'avertir non seulement des choses qui vous ont semblé dignes d'expli-

cation, mais aussi des difficultez qui pouvoient m'être faites par les Athées, ou par quelques envieux, & médisans.

Car encore que je ne voïe rien entre les choses que vous m'avez proposées, que je n'eusse auparavant rejetté ou expliqué dans mes Meditations, comme, par exemple, ce que vous avez allegué des mouches qui sont produites par le Soleil, des Canadiens, des Ninivites, des Turcs, & autres choses semblables, (ce qui ne peut venir en l'esprit de ceux qui suivant l'ordre de ces Meditations, mettront à part pour quelque tems toutes les choses qu'ils ont apprises des sens, pour prendre garde à ce que dicte la plus pure & plus saine raison; C'est pourquoi je pensois avoir déja rejetté toutes ces choses) Encore, dis-je, que cela soit, je juge néanmoins que ces objections seront fort utiles à mon dessein, d'autant que je ne me promets pas d'avoir beaucoup de Lecteurs, qui veüillent apporter tant d'attention aux choses que j'ai écrites, qu'étant parvenus à la fin, ils se ressouviennent de tout ce qu'ils auront lû auparavant: Et ceux qui ne le feront pas, tomberont aisément en des difficultez, ausquelles ils verront puis après que j'aurai satisfait par cette

réponse, ou du moins ils prendront delà occasion d'examiner plus soigneusement la verité.

Pour ce qui regarde le Conseil que vous me donnez, de disposer mes raisons selon la Methode des Geometres, afin que tout d'un coup les Lecteurs les puissent comprendre, je vous dirai ici en quelle façon j'ai déja tâché ci-devant de la suivre, & comment j'y tâcherai encore ci-après.

Dans la façon d'écrire des Geometres je distingue deux choses, à sçavoir l'ordre, & la maniere de démontrer.

L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premieres, doivent être connuës sans l'aide des suivantes, & que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précedent. Et certainement j'ai tâché autant que j'ai pû de suivre cet ordre en mes Meditations. Et c'est ce qui a fait que je n'ai pas traité dans la seconde de la distinction qui est entre l'esprit & le corps, mais seulement dans la sixiéme, & que j'ai obmis tout exprès beaucoup de choses dans tout ce Traité, parce qu'elles présupposoient l'explication de plusieurs autres.

La maniere de démontrer eſt double, l'une ſe fait par l'analyſe ou réſolution, & l'autre par la ſyntheſe, ou compoſition.

L'analyſe montre la vraïe voïe par laquelle une choſe a été méthodiquement inventée, & fait voir comment les effets dépendent des cauſes; en ſorte que ſi le Lecteur la veut ſuivre, & jetter les yeux ſoigneuſement ſur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la choſe ainſi démontrée; & ne la rendra pas moins ſienne, que ſi lui-même l'avoit inventée.

Mais cette ſorte de démonſtration n'eſt pas propre à convaincre les Lecteurs opiniâtres, ou peu attentifs: car ſi on laiſſe échaper ſans y prendre garde la moindre des choſes qu'elle propoſe, la neceſſité de ſes concluſions ne paroîtra point; & on n'a pas coûtume d'y exprimer fort amplement les choſes qui ſont aſſez claires d'elles-mêmes, bien que ce ſoit ordinairement celles auſquelles il faut le plus prendre garde.

La ſyntheſe au contraire par une voïe toute differente, & comme en examinant les cauſes par leurs effets, (bien que la preuve qu'elle contient ſoit

ſouvent auſſi des effets par les cauſes) démontre à la verité clairement ce qui eſt contenu en ſes concluſions, & ſe ſert d'une longue ſuite de définitions, de demandes, d'axiomes, de theoremes, & de problemes, afin que ſi on lui nie quelque conſequence, elle faſſe voir comment elles ſont contenuës dans les antecedens, & qu'elle arrache le conſentement du Lecteur tant obſtiné & opiniâtre qu'il puiſſe être: mais elle ne donne pas comme l'autre une entiere ſatisfaction à l'eſprit de ceux qui déſirent d'apprendre, parce qu'elle n'enſeigne pas la methode par laquelle la choſe a été inventée.

Les anciens Geometres avoient coûtume de ſe ſervir ſeulement de cette ſyntheſe dans leurs écrits, non qu'ils ignoraſſent entierement l'analyſe, mais à mon avis, parce qu'ils en faiſoient tant d'état, qu'ils la reſervoient pour eux ſeuls, comme un ſecret d'importance.

Pour moi j'ai ſuivi ſeulement la voïe analytique dans mes Meditations, pour ce qu'elle me ſemble être la plus vraïe, & la plus propre pour enſeigner: mais quant à la ſyntheſe, laquelle ſans doute eſt celle que vous deſirez de moi, encore que touchant les choſes qui ſe traitent en la Geometrie, elle

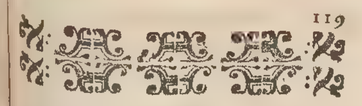
puiſſe utilement être miſe après l'Analyſe, elle ne convient pas toute-fois ſi bien aux matieres qui appartiennent à la Metaphyſique. Car il y a cette difference que les premieres notions qui ſont ſuppoſées pour démontrer les propoſitions Geometriques, aïant de la convenance avec les ſens, ſont reçûës facilement d'un chacun; c'eſt pourquoi il n'y a point-là de difficulté, ſinon, à bien tirer les conſequences; Ce qui ſe peut faire par toutes ſortes de perſonnes, même par les moins attentives, pourvû ſeulement qu'elles ſe reſſouviennent des choſes precedentes; & on les oblige aiſément à s'en ſouvenir, en diſtinguant autant de diverſes propoſitions qu'il y a de choſes à remarquer dans la difficulté propoſée, afin qu'elles s'arrêtent ſéparément ſur chacune, & qu'on les leur puiſſe citer par après, pour les avertir de celles auſquelles elles doivent penſer. Mais au contraire touchant les queſtions qui appartiennent à la Metaphyſique, la principale difficulté eſt de concevoir clairement & diſtinctement les premieres notions. Car encore que de leur nature elles ne ſoient pas moins claires, & même que ſouvent elles ſoient plus claires

que celles qui ſont conſiderées par les Geometres; néanmoins d'autant qu'elles ſemblent ne s'accorder pas avec pluſieurs préjugez que nous avons reçûs par les ſens, & auſquels nous ſommes accoûtumez dés nôtre enfance, elles ne ſont parfaitement compriſes que par ceux qui ſont fort attentifs, & qui s'étudient à détacher autant qu'ils peuvent leur eſprit du commerce des ſens: c'eſt pourquoi ſi on les propoſoit toutes ſeules, elles ſeroient aiſément niées par ceux qui ont l'eſprit porté à la contradiction.

Et c'eſt ce qui a été la cauſe que j'ai plûtôt écrit des Meditations que des diſputes, ou des queſtions, comme font les Philoſophes, ou bien des theoremes ou des problemes, comme les Geometres, afin de témoigner par-là que je n'ai écrit que pour ceux qui ſe voudront donner la peine de méditer avec moi ſerieuſement, & conſiderer les choſes avec attention. Car de cela même que quelqu'un ſe prépare à impugner la verité, il ſe rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne ſon eſprit de la conſideration des raiſons qui la perſuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruiſent.

Mais néanmoins pour témoigner combien je défere à vôtre conseil, je tâcherai ici d'imiter la synthese des Geometres, & y ferai un abregé des principales raisons dont j'ai usé pour démontrer l'existence de Dieu, & la distinction qui est entre l'esprit & le corps humain : ce qui ne servira peut-estre pas peu pour soulager l'attention des Lecteurs.





RAISONS QUI PROUVENT l'Existence de Dieu, & la distinction qui est entre l'Esprit & le Corps de l'Homme, disposées d'une façon Geometrique.

Définitions.

I. PAR le nom *de pensée*, je comprens tout ce qui est tellement en nous, que nous l'appercevons immediatement par nous-même, & en avons une connoissance interieure : Ainsi toutes les operations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination, & des sens, sont des pensées. Mais j'ai ajoûté *immediatement* pour exclure les choses qui suivent & dépendent de nos pensées ; Par exemple, le mouvement volontaire a bien à la verité la volonté pour son principe, mais lui-même neanmoins n'est pas une pensée. Ainsi se promener n'est pas une pensée, mais bien le sen-

timent ou la connoissance que l'on a qu'on se promene.

II. Par le nom *d'Idée*, j'entens cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immediate de laquelle nous avons connoissance de ces mêmes pensées. De sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entens ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles. Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire, en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même qui s'applique à cette partie du cerveau.

III. *Par la réalité objective d'une Idée*, j'entens l'entité ou l'estre de la chose representée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée; & de la même façon on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, &c. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement,

ment, ou par representation dans les idées mêmes.

IV. Les mêmes choses sont dites estre *formellement* dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons; & elles sont dites y estre *éminemment* quand elles n'y sont pas à la verité telles, mais qu'elles sont si grandes, qu'elles peuvent suppléer à ce défaut par leur excellence.

V. Toute chose, dans laquelle réside immediatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous appercevons, c'est-à-dire, quelque proprieté, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance*. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon, qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement, ou éminemment cette proprieté ou qualité que nous appercevons, ou qui est objectivement dans quelqu'une de nos idées, d'autant que la lumiere naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut qui soit réel.

VI. La substance, dans laquelle réside immediatement la pensée, est ici appellée *Esprit*. Et toutefois ce nom est

équivoque, en ce qu'on l'attribuë aussi quelquefois au vent, & aux liqueurs fort subtiles : Mais je n'en sçache point de plus propre.

VII. La substance, qui est le sujet immédiat de l'extension locale, & des accidens qui présupposent cette extension, comme sont la figure, la situasion, & le mouvement de lieu, &c. s'appelle *Corps* : Mais de sçavoir si la substance qui est appellée Esprit, est la même que celle que nous appellons Corps, ou bien si ce sont deux substances diverses, c'est ce qui sera examiné ci-après.

VIII. La substance que nous entendons estre souverainement parfaite, & dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut ou limitation de perfection, s'appelle *Dieu*.

IX. Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature, ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose, & qu'on peut assûrer qu'il est en elle.

X. Deux substances sont dites estre réellement distinctes, quand chacune d'elles peut exister sans l'autre.

DEMANDES.

JE demande *premierement*, que les Lecteurs considerent combien foibles sont les raisons qui leur ont fait jusques ici ajoûter foi à leurs sens, & combien sont incertains tous les jugemens qu'ils ont depuis appuyez sur eux ; & qu'ils repassent si longtems & si souvent cette consideration en leur esprit, qu'enfin ils acquierent l'habitude de ne se plus fier si fort en leurs sens ; Car j'estime que cela est necessaire pour se rendre capable de connoître la verité des choses Métaphysiques, lesquelles ne dépendent point des sens.

En second lieu, Je demande qu'ils considerent leur propre esprit, & tous ceux de ses attributs dont ils reconnoîtront ne pouvoir en aucune façon douter, encore même qu'ils supposassent que tout ce qu'ils ont jamais reçû par les sens fut entierement faux ; & qu'ils ne cessent point de le considerer, que premierement ils n'aïent acquis l'usage de le concevoir distinctement, & de croire qu'il est plus aisé à con-

noître que toutes les choſes corporelles.

En troiſiéme lieu, Qu'ils examinent diligemment les propoſitions qui n'ont pas beſoin de preuve pour eſtre connûës, & dont chacun trouve les notions en ſoi-même, comme ſont celles-ci. *Qu'une même choſe ne peut pas être & n'être pas tout enſemble. Que le néant ne peut être la cauſe efficiente d'aucune choſe* : Et autres ſemblables ; & qu'ainſi ils exercent cette clarté de l'entendement qui leur a été donné par la nature, mais que les perceptions des ſens ont accoûtumé de troubler, & d'obſcurcir ; qu'ils l'exercent, dis-je, toute pure, & délivrée de leurs préjugez ; Car par ce moïen la verité des axiomes ſuivans, leur ſera fort évidente.

En quatriéme lieu, Qu'ils examinent les idées de ces natures, qui contiennent en elles un aſſemblage de pluſieurs attributs enſemble, comme eſt la nature du triangle, celle du quarré, ou de quelqu'autre figure ; Comme auſſi la nature de l'eſprit, la nature du corps, & pardeſſus toutes, la nature de Dieu, ou d'un Eſtre ſouverainement parfait. Et qu'ils prennent garde qu'on peut aſſûrer avec verité

que toutes ces choſes-là ſont en elles, que nous concevons clairement y eſtre contenuës. Par exemple, parce que dans la nature du triangle rectiligne cette proprieté ſe trouve contenuë, que ſes trois angles ſont égaux à deux droits ; & que dans la nature du corps ou d'une choſe étenduë, la diviſibilité y eſt compriſe (car nous ne concevons point de choſe étenduë ſi petite, que nous ne la puiſſions diviſer, au moins par la penſée :) Il eſt vrai de dire que les trois angles de tout triangle rectiligne ſont égaux à deux droits, & que tout corps eſt diviſible.

En cinquiéme lieu, Je demande qu'ils s'arrêtent long-tems à contempler la nature de l'Eſtre ſouverainement parfait : Et entr'autres choſes, qu'ils conſiderent que dans les idées de toutes les autres Natures, l'exiſtence poſſible ſe trouve bien contenuë : Mais que dans l'idée de Dieu ce n'eſt pas ſeulement une exiſtence poſſible qui ſe trouve contenuë, mais une exiſtence abſolument neceſſaire. Car de cela ſeul, & ſans aucun raiſonnement, ils connoîtront que Dieu exiſte ; & il ne leur ſera pas moins clair & évident ſans autre preuve, qu'il eſt manifeſte que deux eſt un nombre pair,

& que trois eſt un nombre impair, & choſes ſemblables. Car il y a des choſes qui ſont ainſi connûës ſans preuve par quelques-uns, que d'autres n'entendent que par un long diſcours, & raiſonnement.

En ſixiéme lieu, Que conſiderant avec ſoin tous les exemples d'une claire & diſtincte perception, & tous ceux dont la perception eſt obſcure & confuſe, deſquels j'ai parlé dans mes Meditations, ils s'accoûtument à diſtinguer les choſes qui ſont clairement connûës, de celles qui ſont obſcures: Car cela s'apprend mieux par des exemples, que par des regles; & je penſe qu'on n'en peut donner aucun exemple, dont je n'aïe touché quelque choſe.

En ſeptiéme lieu, Je demande que les Lecteurs prenant garde qu'ils n'ont jamais reconnû aucune fauſſeté dans les choſes qu'ils ont clairement conçûës, & qu'au contraire ils n'ont jamais rencontré, ſinon par hazard, aucune verité dans les choſes qu'ils n'ont conçûës qu'avec obſcurité: Ils conſiderent que ce ſeroit une choſe tout-à-fait déraiſonnable, ſi pour quelques préjugez des ſens, ou pour quelques ſuppoſitions faites à plaiſir, & fondées ſur quelque choſe d'obſcur, & d'inconnû, ils révoquoient en doute les choſes que l'entendement conçoit clairement & diſtinctement. Au moïen dequoi ils admettront facilement les Axiomes ſuivans pour vrais, & pour indubitables: Bien que j'avouë que pluſieurs d'entr'eux euſſent pû eſtre mieux expliquez, & euſſent dû eſtre plûtôt propoſez comme des Theoremes, que comme des Axiomes, ſi j'euſſe voulu eſtre plus exact.

AXIOMES

OU

Notions communes.

I. Il n'y a aucune choſe exiſtante de laquelle on ne puiſſe demander quelle eſt la cauſe pourquoi elle exiſte. Car cela même ſe peut demander de Dieu. Non qu'il ait beſoin d'aucune cauſe pour exiſter, mais parce que l'immenſité même de ſa nature eſt la cauſe ou la raiſon pour laquelle il n'a beſoin d'aucune cauſe pour exiſter.

II. Le tems preſent ne dépend point

de celui qui l'a immediatement précedé, c'est pourquoi il n'est pas besoin d'une moindre cause pour conserver une chose, que pour la produire la premiere fois.

III. Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le *Néant*, ou une chose non existante, pour la cause de son existence.

IV. Toute la réalité, ou perfection qui est dans une chose, se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause premiere & totale.

V. D'où il suit aussi que la réalité objective de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenuë, non pas simplement objectivement, mais formellement, ou éminemment. Et il faut remarquer que cet Axiome doit si necessairement estre admis, que de lui seul dépend la connoissance de toutes les choses tant sensibles, qu'insensibles : Car d'où sçavons-nous, par exemple, que le Ciel existe, est-ce parce que nous le voïons? Mais cette vision ne touche point l'esprit, sinon en tant qu'elle est une idée, une idée, dis-je, inherente en l'esprit même, & non pas une image dépeinte en la fantaisie; & à l'occasion de cette

idée nous ne pouvons pas juger que le Ciel existe, si ce n'est que nous supposions que toute idée doit avoir une cause de sa réalité objective, qui soit réellement existante; laquelle cause nous jugeons que c'est le Ciel même, & ainsi des autres.

VI. Il y a divers dégrez de réalité, c'est-à-dire, d'entité, ou de perfection : Car la substance a plus de réalité que l'accident ou le mode; & la substance infinie que la finie; C'est pourquoi aussi il y a plus de réalité objective dans l'idée de la substance, que dans celle de l'accident, & dans l'idée de la substance infinie, que dans l'idée de la substance finie.

VII. La volonté se porte volontairement, & librement, (car cela est de son essence) mais neanmoins infailliblement au bien qui lui est clairement connû : C'est pourquoi si elle vient à connoître quelques perfections qu'elle n'ait pas, elle se les donnera aussi-tôt, si elles sont en sa puissance : Car elle connoîtra que ce lui est un plus grand bien de les avoir, que de ne les avoir pas.

VIII. Ce qui peut faire le plus ou le plus difficile, peut aussi faire le moins ou le plus facile.

IX. C'eft une chofe plus grande & plus difficile de créer ou conferver une fubftance, que de créer ou conferver fes attributs, ou proprietez ; Mais ce n'eft pas une chofe plus grande ou plus difficile, de créer une chofe que de la conferver, ainfi qu'il a déja été dit.

X. Dans l'idée, ou le concept de chaque chofe, l'exiftence y eft contenuë, parce que nous ne pouvons rien concevoir que fous la forme d'une chofe qui exifte ; mais avec cette difference, que dans le concept d'une chofe limitée, l'exiftence poffible ou contingente eft feulement contenuë ; & dans le concept d'un Eftre fouverainement parfait, la parfaite & neceffaire y eft comprife.

PROPOSITION PREMIERE.

L'Exiftence de Dieu fe connoît de la feule confideration de fa nature.

Demonftration.

Dire que quelque attribut eft contenu dans la nature, ou dans le concept d'une chofe, c'eft le même

que de dire que cet attribut eft vrai de cette chofe, & qu'on peut affûrer qu'il eft en elle, (par la définition neuviéme.)

Or, eft-il que l'exiftence neceffaire eft contenuë dans la nature, ou dans le concept de Dieu, (par l'Axiome dixiéme.)

Donc, il eft vrai de dire que l'exiftence neceffaire eft en Dieu, ou bien que Dieu exifte.

Et ce fyllogifme eft le même dont je me fuis fervi en ma réponfe au fixiéme Article de ces Objections : & fa conclufion peut être connuë fans preuve par ceux qui font libres de tous préjugez, comme il a été dit en la cinquiéme demande. Mais parce qu'il n'eft pas aifé de parvenir à une fi grande clarté d'efprit, nous tâcherons de prouver la même chofe par d'autres voïes.



PROPOSITION SECONDE.

L'existence de Dieu est démontrée par ses effets, de cela seul que son idée est en nous.

Démonstration.

LA réalité objective de chacune de nos idées requiert une cause, dans laquelle cette même réalité soit contenuë, non pas simplement objectivement, mais formellement, ou éminemment, (par l'Axiome cinquiéme)

Or, est-il que nous avons en nous l'idée de Dieu, (par la définition deuxiéme & huitiéme) & que la réalité objective de cette idée n'est point contenuë en nous, ni formellement, ni éminemment, (par l'Axiome sixiéme) & qu'elle ne peut être contenuë dans aucun autre, que dans Dieu même, (par la définition huitiéme.)

Donc, cette idée de Dieu qui est en nous, demande Dieu pour sa cause; Et par consequent Dieu existe, (par l'Axiome troisiéme.)

PROPOSITION TROISIE'ME.

L'existence de Dieu est encore démontrée de ce que nous-mêmes, qui avons en nous son idée, nous existons.

Démonstration.

SI j'avois la puissance de me conserver moi-même, j'aurois aussi à plus forte raison le pouvoir de me donner toutes les perfections qui me manquent, (par l'Axiome 8. & 9.) Car ces perfections ne sont que des attributs de la substance, & moi je suis une substance.

Mais je n'ai pas la puissance de me donner toutes ces perfections, car autrement je les posséderois déja, (par l'Axiome 7.)

Donc, je n'ai pas la puissance de me conserver moi-même.

En après, je ne puis exister sans être conservé tant que j'existe, soit par moi-même, supposé que j'en aïe le pouvoir, soit par un autre qui ait cette puissance, (par l'Axiome 1. & 2.)

Or, est-il que j'existe, & toute-

fois je n'ai pas la puissance de me conserver moi-même, comme je viens de prouver.

Donc, je suis conservé par un autre.

De plus, celui par qui je suis conservé, a en soi formellement ou éminemment, tout ce qui est en moi, (par l'Axiome 4.)

Or, est-il que j'ai en moi la perception de plusieurs perfections qui me manquent, & celle aussi de l'idée de Dieu, (par la définition 2. & 8.)

Donc, la perception de ces mêmes perfections est aussi en celui par qui je suis conservé.

Enfin, celui-là même par qui je suis conservé, ne peut avoir la perception d'aucunes perfections qui lui manquent, c'est-à-dire, qu'il n'ait point en soi formellement, ou éminemment, (par l'Axiome 7.) Car aïant la puissance de me conserver, comme il a été dit maintenant, il auroit, à plus forte raison, le pouvoir de se les donner lui-même, si elles lui manquoient, (par l'Axiome 8. & 9.)

Or, est-il qu'il a la perception de toutes les perfections que je reconnois me manquer, & que je conçois ne pouvoir être qu'en Dieu seul, comme je viens de prouver.

Donc, il les a toutes en soi formellement ou éminemment; Et ainsi il est Dieu.

COROLLAIRE.

Dieu a créé le Ciel & la Terre, & tout ce qui y est contenu. Et outre cela il peut faire toutes les choses que nous concevons clairement, en la maniere que nous les concevons.

Démonstration.

TOutes ces choses suivent clairement de la proposition precedente. Car nous y avons prouvé l'existence de Dieu, parce qu'il est necessaire qu'il y ait un Estre qui existe, dans lequel toutes les perfections, dont il y a en nous quelque idée, soient contenuës formellement ou éminemment.

Or est-il que nous avons en nous l'idée d'une puissance si grande, que par celui-là seul en qui elle réside, non seulement le Ciel & la Terre, &c. doivent avoir été créez; mais aussi toutes les autres choses que nous

concevons comme possibles, peuvent estre produites.

Donc en prouvant l'existence de Dieu, nous avons aussi prouvé de lui toutes ces choses.

PROPOSITION QUATRIE'ME.

L'Esprit & le Corps sont réellement distincts.

Démonstration.

TOUT ce que nous concevons clairement, peut estre fait par Dieu en la maniere que nous le concevons, (par le Corollaire precedent.)

Mais nous concevons clairement l'esprit, c'est-à-dire, une substance qui pense sans le corps, c'est-à-dire sans une substance étenduë (par la demande 2e.) & d'autre part nous concevons aussi clairement le corps sans l'esprit, (ainsi que chacun accorde facilement.)

Donc au moins par la toute puissance de Dieu, l'esprit peut estre sans le corps, & le corps sans l'esprit.

Maintenant les substances qui peuvent estre l'une sans l'autre, sont réellement distinctes, (par la définition 10.)

Or est-il que l'esprit & le corps sont des substances, par les définitions 5. 6. & 7. qui peuvent estre l'une sans l'autre (comme je le viens de prouver.)

Donc, l'esprit & le corps sont réellement distincts.

Et il faut remarquer que je me suis ici servi de la toute puissance de Dieu pour en tirer ma preuve; non qu'il soit besoin de quelque puissance extraordinaire pour separer l'esprit d'avec le corps; mais parce que n'ayant traité que de Dieu seul dans les propositions précedentes, je ne la pouvois tirer d'ailleurs que de lui. Et il importe fort peu par quelle puissance deux choses soient separées, pour connoître qu'elles soient réellement distinctes.



TROISIE'MES OBJECTIONS
FAITES PAR Mr HOBBES,
Celebre Philosophe Anglois.

Contre les six Meditations.

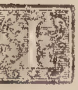
Avec les Réponses de l'Auteur.

SUR LA Ire. MEDITATION.

Des choses qui peuvent estre revoquées en doute.

OBJECTION PREMIERE.

Contre la premiere Medit. en general.



IL paroît assez par ce qui a été dit dans cette Meditation, qu'il n'y a point de marque certaine & évidente, par laquelle nous puissions reconnoître & distinguer nos songes d'avec la veille, & d'avec une vraïe perception des sens; & partant que ces images ou ces fantômes que nous sentons étant éveillez (ne plus ne moins que ceux que nous appercevons

étant endormis) ne sont point des accidens attachez à des objets exterieurs, & ne sont point des preuves suffisantes pour montrer que ces objets exterieurs existent veritablement. C'est pourquoi, si sans nous aider d'aucun autre raisonnement, nous suivons seulement le témoignage de nos sens, nous aurons juste sujet de douter si quelque chose existe, ou non. Nous reconnoissons donc la verité de cette Meditation. Mais d'autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, & plusieurs autres anciens Philosophes avant & aprés lui; & qu'il est aisé de remarquer la difficulté qu'il y a de discerner la veille du sommeil, j'eusse voulu que cet excellent Auteur de nouvelles speculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles.

REPONSE.

LES raisons de douter qui sont ici receuës pour vraïes par ce Philosophe, n'ont été proposées par moi, que comme vrai-semblables : Et je m'en suis servi, non pour les débiter comme nouvelles; mais en partie pour préparer les esprits des Lecteurs à con-

ſiderer les choſes intellectuelles, & les diſtinguer des corporelles, à quoi elles m'ont toûjours ſemblé très-neceſſaires; en partie pour y répondre dans les Meditations ſuivantes; & en partie auſſi pour faire voir combien les veritez que je propoſe enſuite, ſont fermes & aſſûrées, puiſqu'elles ne peuvent eſtre ébranlées par des doutes ſi generaux, & ſi extraordinaires. Et ce n'a point été pour acquerir de la gloire que je les ai rapportées; mais je penſe n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un Medecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enſeigner la cure.

OBJECTION SECONDE.

Sur la ſeconde Meditation.

De la nature de l'Eſprit humain.

Contre l'article 7. de la 2. Med.

JE ſuis une choſe qui penſe; c'eſt fort bien dit. Car de ce que je penſe, ou de ce que j'ai une idée, ſoit en veillant, ſoit en dormant, l'on infere que je ſuis penſant: car ces deux choſes, *je penſe* & *je ſuis penſant*, ſignifient la même choſe. De ce que je

ſuis penſant, il s'enſuit *que je ſuis*, parce que ce qui penſe n'eſt pas un rien. Mais où nôtre Auteur ajoûte, c'eſt-à-dire, *un Eſprit, une Ame, un Entendement, une Raiſon*: de-là naît un doute. Car ce raiſonnement ne me ſemble pas bien déduit de dire *je ſuis penſant*, donc, *je ſuis une penſée*, ou bien, *je ſuis intelligent*, donc *je ſuis un Entendement*. Car de la même façon je pourrois dire, *je ſuis promenant*, donc, *je ſuis une promenade.* Monſieur Des-Cartes dónc prend la choſe intelligente, & l'intellection, qui en eſt l'acte, pour une même choſe; ou du moins il dit que c'eſt le même que la choſe qui entend, & l'entendement, qui eſt une puiſſance ou faculté d'une choſe intelligente. Néanmoins tous les Philoſophes diſtinguent le ſujet de ſes facultez, & de ſes actes, c'eſt-à-dire, de ſes Proprietez, & de ſes Eſſences; Car c'eſt autre choſe que la choſe même *qui eſt*, & autre choſe que ſon *Eſſence*; Il ſe peut donc faire qu'une choſe qui penſe ſoit le ſujet de l'eſprit, de la raiſon, ou de l'entendement, & partant que ce ſoit quelque choſe de corporel, dont le contraire eſt pris ou avancé, & n'eſt pas prouvé. Et néanmoins c'eſt en cela que conſiſte

le fondement de la conclusion qu'il semble que Monsieur Des-Cartes veüille établir.

Contre l'article. 8. de la 2. Med. Au même endroit il dit : *Je connois que j'existe, & je cherche quel je suis moi que je connois être. Or, il est très-certain que cette notion, & connoissance de moi-même ainsi précisement prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connuë.*

Il est très-certain que la connoissance de cette proposition *j'existe*, dépend de celle-ci, *je pense*, comme il nous a fort bien enseigné : Mais d'où nous vient la connoissance de celle-ci, *je pense?* Certes, ce n'est point d'autre chose, que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, la science sans une chose qui sçache, & la promenade sans une chose qui se promene.

Et de-là, il semble suivre, qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle, ou sous une raison de matiere, comme il a lui-même montré un peu après par l'exemple de la cire, laquelle, quoique sa couleur, sa dureté, sa figure, & tous ses autres actes soient changez, est toûjours conçûë estre la même chose, c'est-à-dire, la même matiere sujette à tous ces changemens. Or ce n'est pas par une autre pensée que j'infere que je pense : Car encore que quelqu'un puisse penser qu'il a pensé, (laquelle pensée n'est rien autre chose qu'un souvenir) néanmoins il est tout-à-fait impossible, de penser qu'on pense, ni de sçavoir qu'on sçait : Car ce seroit une interrogation qui ne finiroit jamais, d'où sçavez-vous que vous sçavez, que vous sçavez, que vous sçavez, &c.

Et partant puisque la connoissance de cette proposition, *j'existe*, dépend de la connoissance de celle-ci, *je pense*; & la connoissance de celle-ci, de ce que nous ne pouvons séparer la pensée d'une matiere qui pense; il semble qu'on doit plûtôt inferer qu'une chose qui pense est materielle, qu'immaterielle.

REPONSE.

OU j'ai dit, c'est-à-dire, *un esprit, une ame, un entendement, une raison &c.* Je n'ai point entendu par ces noms les seules facultez, mais les cho-

ses doüées de la faculté de penser ; comme par les deux premiers on a coûtume d'entendre ; Et assez souvent aussi par les deux derniers : Ce que j'ai si souvent expliqué, & en termes si exprès, que je ne vois pas qu'il y ait eu lieu d'en douter.

Et il n'y a point ici de rapport, ou de convenance, entre la promenade & la pensée, parce que la promenade n'est jamais prise autrement que pour l'action même ; mais la pensée se prend quelquefois pour l'action, quelquefois pour la faculté, & quelquefois pour la chose en laquelle réside cette faculté.

Et je ne dis pas que l'intellection, & la chose qui entend soient une même chose, non pas même la chose qui entend, & l'entendement, si l'entendement est pris pour une faculté, mais seulement lorsqu'il est pris pour la chose même qui entend. Or j'avoue franchement que pour signifier une chose, ou une substance, laquelle je voulois dépoüiller de toutes les choses qui ne lui appartiennent point, je me suis servi de termes autant simples & abstraits que j'ai pû, comme au contraire ce Philosophe pour signifier la même substance, en emploïe d'autres fort

fort concrets, & composez, à sçavoir ceux de sujet, de matiere, & de corps, afin d'empêcher autant qu'il peut, qu'on ne puisse séparer la pensée d'avec le corps. Et je ne crains pas que la façon dont il se sert, qui est de joindre ainsi plusieurs choses ensemble, soit trouvée plus propre pour parvenir à la connoissance de la verité, qu'est la mienne, par laquelle je distingue autant que je puis chaque chose. Mais ne nous arrestons pas davantage aux paroles, venons à la chose dont il est question.

Il se peut faire, dit-il, *qu'une chose qui pense soit quelque chose de corporel, dont le contraire est pris ou avancé, & n'est pas prouvé.* Tant s'en faut, je n'ai point avancé le contraire, & ne m'en suis en façon quelconque servi pour fondement, mais je l'ai laissé entierement indéterminé jusqu'à la sixiéme Méditation, dans laquelle il est prouvé.

En après il dit fort bien, *que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, parce que la chose qui pense n'est pas un rien* : Mais c'est sans aucune raison, & contre toute bonne Logique, & même contre la façon or-

dinaire de parler, qu'il ajoûte, *que de-là il semble suivre qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel*; Car les sujets de tous les actes sont bien à la verité entendus comme étans des substances, (ou si vous voulez, comme des matieres, à sçavoir des matieres Metaphysiques;) mais non pas pour cela comme des corps. Au contraire tous les Logiciens, & presque tout le monde avec eux, ont coûtume de dire qu'entre les substances, les unes sont spirituelles, & les autres corporelles. Et je n'ai prouvé autre chose par l'exemple de la cire, sinon que la couleur, la dureté, la figure, &c. n'appartiennent point à la raison formelle de la cire: C'est-à-dire, qu'on peut concevoir tout ce qui se trouve necessairement dans la cire, sans avoir besoin pour cela de penser à elles: Je n'ai point aussi parlé en ce lieu-là de la raison formelle de l'esprit, ni même de celle du corps.

Et il ne sert de rien de dire, comme fait ici ce Philosophe, qu'une pensée ne peut pas estre le sujet d'une autre pensée. Car qui a jamais feint cela que lui? Mais je tâcherai ici d'expliquer en peu de paroles, tout le sujet dont est question.

Il est certain que la pensée ne peut pas estre sans une chose qui pense, & en general aucun accident, ou aucun acte ne peut estre sans une substance de laquelle il soit l'acte. Mais d'autant que nous ne connoissons pas la substance immediatement par elle-même; mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable à la raison, & l'usage même le requiert, que nous appellions de divers noms ces substances que nous connoissons estre les sujets de plusieurs actes, ou accidens entierement differens; & qu'après cela nous examinions si ces divers noms signifient des choses differentes, ou une seule & même chose.

Or, il y a certains actes que nous appellons *corporels*, comme la grandeur, la figure, le mouvement, & toutes les autres choses qui ne peuvent estre conçûës sans une extension locale, & nous appellons du nom de *Corps* la substance en laquelle ils résident: & on ne peut pas feindre que ce soit une autre substance qui soit le sujet de la figure, une autre qui soit le sujet du mouvement local, &c. Parce que tous ces actes conviennent entr'eux, en ce qu'ils présupposent l'é-

tenduë. En après il y a d'autres actes que nous appellons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, &c. tous lesquels conviennent entr'eux en ce qu'ils ne peuvent estre sans pensée, ou perception, ou conscience & connoissance : Et la substance en laquelle ils résident, nous la nommons *une chose qui pense*, *ou un esprit*, ou de tel autre nom qu'il nous plaît, pourveu que nous ne la confondions point avec la substance corporelle : d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels, & que la pensée qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, differe totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres.

Mais après que nous avons formé deux concepts clairs & distincts de ces deux substances, il est aisé de connoître par ce qui a été dit en la sixiéme Méditation, si elles ne sont qu'une même chose, ou si elles en sont deux differentes.

OBJECTION TROISIE'ME.

QU'Y a-t-il donc qui soit distingué de ma pensée? Qu'y a-t-il que l'on puisse dire estre séparé de moi-même? Contre l'artic. 9. de la 2. Med.

Quelqu'un répondra peut-estre à cette question : Je suis distingué de ma pensée moi-même qui pense, & quoiqu'elle ne soit pas à la verité séparée de moi-même, elle est néanmoins differente de moi : de la même façon que la promenade (comme il a été dit ci-dessus) est distinguée de celui qui se promene : Que si Monsieur Des Cartes montre que celui qui entend & l'entendement sont une même chose, nous tomberons dans cette façon de parler scholastique, l'entendement entend, la vûë voit, la volonté veut ; & par une juste analogie, on pourra dire aussi que la promenade, ou du moins la faculté de se promener se promene ; toutes lesquelles choses sont obscures, impropres, & fort éloignées de la netteté ordinaire de Monsieur Des-Cartes.

RE'PONSE.

JE ne nie pas que moi, qui pense, ne sois distingué de ma pensée; comme une chose l'est de son mode; mais où je demande, *qui a-t-il donc qui soit distingué de ma pensée?* J'entends cela des diverses façons de penser qui sont-là énoncées, & non pas de ma substance; & où j'ajoûte, *qui a-t-il que l'on puisse dire estre séparé de moi-même?* Je veux dire seulement que toutes ces manieres de penser qui sont en moi, ne peuvent avoir aucune existence hors de moi: & je ne vois pas qu'il y ait en cela aucun lieu de douter, ni pourquoi l'on me blâme ici d'obscurité.

OBJECTION QUATRIE'ME.

Contre l'article 13. de la 2. Medit.

IL faut donc que je demeure d'accord que je ne sçaurois pas même comprendre par mon imagination, ce que c'est que ce morceau de cire, & qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne.

Il y a grande difference entre imaginer, c'est-à-dire, avoir quelque idée, & concevoir par l'entendement, c'est-à-dire, conclure en raisonnant, que quelque chose est, ou existe; Mais Monsieur Des-Cartes ne nous a pas expliqué en quoi ils different. Les anciens Peripateticiens ont aussi enseigné assez clairement, que la substance ne s'apperçoit point par les sens, mais qu'elle se collige par la raison.

Que dirons-nous maintenant, si peut-estre le raisonnement n'est rien autre chose qu'un assemblage & & un enchaînement de noms par ce mot, *Est?* D'où il s'ensuivroit que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire, que par elle nous voïons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à nôtre fantaisie touchant leurs significations. Si cela est ainsi comme il peut estre, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, & l'imagination peut-estre (& ceci selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels, & ainsi l'esprit ne sera rien autre chose, qu'un mouvement en certaines parties du corps organique.

RE'PONSE.

J'AY expliqué dans la seconde Meditation la difference qui est entre l'imagination, & le pur concept de l'entendement, ou de l'esprit, lorsqu'en l'exemple de la cire j'ai fait voir quelles sont les choses que nous imaginons en elle, & quelles sont celles que nous concevons par le seul entendement : Mais j'ai encore expliqué ailleurs comment nous entendons autrement une chose que nous ne l'imaginons, en ce que pour imaginer, par exemple, un pentagone, il est besoin d'une particuliere contention d'esprit qui nous rende cette figure, (c'est-à-dire, ses cinq costez & l'espace qu'ils renferment) comme presente, de laquelle nous ne nous servons point pour concevoir. Or l'assemblage qui se fait dans le raisonnement, n'est pas celui des noms, mais bien celui des choses signifiées par les noms, & je m'étonne que le contraire puisse venir en l'esprit de personne.

Car qui doute qu'un François, & qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées, ou raisonnement touchant les mêmes choses, quoique neanmoins ils conçoivent des mots entierement differens ? Et ce Philosophe ne se condamne-t'il pas lui-même, lorsqu'il parle des conventions que nous avons faites à nôtre fantaisie touchant la signification des mots ? Car s'il admet que quelque chose est signifiée par les paroles, pourquoi ne veut-il pas que nos discours, & raisonnemens soient plûtôt de la chose qui est signifiée, que des paroles seules ? Et certes de la même façon, & avec une aussi juste raison, qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, il pourroit aussi conclure que la Terre est le Ciel, ou telle autre chose qu'il lui plaira ; pour ce qu'il n'y a point de choses au monde entre lesquelles il n'y ait autant de convenance, qu'il y a entre le mouvement & l'esprit, qui sont de deux genres entierement differens.



OBJECTION CINQUIE'ME.

SUR LA TROISIEME MEDITATION.

De Dieu.

Contre l'article 7. de la 3. Med.

QVelques-unes d'entre-elles (à sçavoir d'entre les pensées des hommes) *sont comme les images des choses ausquelles seules convient proprement le nom d'Idée, comme lorsque je pense à un homme, à une Chimere, au Ciel, à un Ange ou à Dieu.*

Lorsque je pense à un homme, je me represente une Idée, ou une image composée de couleur, & de figure, de laquelle je puis douter si elle a la ressemblance d'un homme, ou si elle ne l'a pas. Il en est de même lorsque je pense au Ciel: Lorsque je pense à une Chimere, je me represente une idée, ou une image, de laquelle je puis douter si elle est le portrait de quelque animal qui n'existe point; mais qui puisse estre, ou qui ait été autrefois, ou bien qui n'ait jamais été.

Et lorsque quelqu'un pense à un Ange, quelquefois l'image d'une flam-

me se présente à son esprit, & quelquefois celle d'un jeune enfant qui a des aisles, de laquelle je pense pouvoir dire avec certitude qu'elle n'a point la ressemblance d'un Ange, & partant qu'elle n'est point l'Idée d'un Ange: mais croïant qu'il y a des créatures invisibles & immaterielles, qui sont les ministres de Dieu, nous donnons à une chose que nous croïons, ou supposons, le nom d'Ange, quoique neanmoins l'idée sous laquelle j'imagine un Ange, soit composée des idées des choses visibles.

Il en est de même du nom venerable de Dieu, de qui nous n'avons aucune image, ou idée; c'est pourquoi on nous défend de l'adorer sous une image, de peur qu'il ne nous semble que nous concevions celui qui est inconcevable.

Nous n'avons donc point en nous ce semble, aucune idée de Dieu; Mais tout ainsi qu'un aveugle né qui s'est plusieurs fois approché du feu, & qui en a senti la chaleur, reconnoît qu'il y a quelque chose par quoi il a été échauffé, & entendant dire que cela s'appelle du feu, conclut qu'il y a du feu, & neanmoins n'en connoît pas la figure, ni la couleur, & n'a à vrai dire

aucune idée, ou image de feu, qui se presente à son esprit.

De même, l'homme voïant qu'il doit y avoir quelque cause de ses images, ou de ses idées, & de cette cause une autre premiere, & ainsi de suite, est enfin conduit à une fin, ou à une supposition de quelque cause éternelle, qui, pour ce qu'elle n'a jamais commencé d'estre, ne peut avoir de cause qui la precede, ce qui fait qu'il conclut necessairement qu'il y a un Estre Eternel qui existe; & neanmoins il n'a point d'idée qu'il puisse dire estre celle de cet Estre Eternel, mais il nomme, ou appelle du nom de Dieu cette chose que la foi ou sa raison lui persuade.

Maintenant, d'autant que de cette supposition, à sçavoir que nous avons en nous l'idée de Dieu, Monsieur Des Cartes vient à la preuve de cette proposition, *que Dieu*, (c'est-à-dire un Estre tout-puissant, très-sage, Créateur de l'Univers, &c.) *existe*, il a deu mieux expliquer cette idée de Dieu, & delà en conclure non-seulement son existence, mais aussi la création du monde.

RE'PONSE.

PAr le nom d'idée, il veut seulement qu'on entende ici les images des choses materielles dépeintes en la fantaisie corporelle; & cela étant supposé, il lui est aisé de montrer qu'on ne peut avoir aucune propre & veritable idée de Dieu, ni d'un Ange; mais j'ai souvent averti, & principalement en ce lieu-là même, que je prends le nom d'idée, pour tout ce qui est conceu immédiatement par l'esprit; en sorte que lorsque je veux, & que je crains, parce que je conçois en même tems que je veux, & que je crains, ce vouloir, & cette crainte sont mis par moi au nombre des idées; & je me suis servi de ce mot, parce qu'il étoit déja communément receu par les Philosophes, pour signifier les formes des conceptions de l'entendement divin, encore que nous ne reconnoissions en Dieu aucune fantaisie, ou imagination corporelle, & je n'en sçavois point de plus propre. Et je pense avoir assez expliqué l'idée de Dieu, pour ceux qui veulent concevoir le sens que je donne à mes paroles; mais pour ceux qui s'attachent

à les entendre autrement que je ne fais, je ne le pourrois jamais assez. Enfin ce qu'il ajoûte ici de la création du monde est tout-à-fait hors de propos: Car j'ai prouvé que Dieu existe, avant que d'examiner s'il y avoit un monde créé par lui, & de cela seul que Dieu, c'est-à-dire, un Estre souverainement puissant, existe, il suit que s'il y a un monde, il doit avoir été créé par lui.

OBJECTION SIXIE'ME.

Contre l'art. 7. de la 3 Medit.

Mais il y en a d'autres (à sçavoir d'autres pensées) *qui contiennent de plus d'autres formes, par exemple, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme, que je nie, je conçois bien à la verité toûjours quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit; mais j'ajoûte aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; & de ce genre de pensées, les unes sont appellées volontez, ou affections, & les autres jugemens.*

Lorsque quelqu'un *veut* ou *craint*, il a bien à la verité l'image de la chose qu'il craint, & de l'action qu'il veut; mais qu'est-ce que celui qui veut, ou

craint embrasse de plus par sa pensée, cela n'est pas ici expliqué. Et quoiqu'à le bien prendre la crainte soit une pensée, je ne vois pas comment elle peut estre autre que la pensée, ou l'idée de la chose que l'on craint. Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un Lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce Lion, & l'effet (qu'une telle idée engendre dans le cœur) par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appellons fuite. Maintenant ce mouvement de fuite n'est pas une pensée; & partant il reste que dans la crainte il n'y a point d'autre pensée, que celle qui consiste en la ressemblance de la chose que l'on craint; le même se peut dire aussi de la volonté.

Davantage l'affirmation, & la négation ne se font point sans parole & sans noms; d'où vient que les bestes ne peuvent rien affirmer, ni nier, non pas même par la pensée, & partant ne peuvent aussi faire aucun jugement; & néanmoins la pensée peut estre semblable dans un homme, & dans une bête. Car quand nous affirmons qu'un homme court, nous n'avons point d'autre pensée que celle qu'a un chien qui voit courir son maître, & partant l'af-

firmation & la négation n'ajoûtent rien aux simples pensées, si ce n'est peut-être la pensée que les noms, dont l'affirmation est composée, sont les noms de la chose même qui est en l'esprit de celui qui affirme; Et cela n'est rien autre chose que comprendre par la pensée la ressemblance de la chose, mais cette ressemblance deux fois.

RE'PONSE.

IL est de soi très-évident, que c'est autre chose de voir un Lion, & ensemble de le craindre, que de le voir seulement. Et tout de même que c'est autre chose de voir un homme qui court, que d'assûrer qu'on le voit. Et je ne remarque rien ici qui ait besoin de réponse, ou d'explication.

OBJECTION SEPTIE'ME.

Contre l'article 42. de la 3e. Med.

IL me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée, car je ne l'ai point reçuë par les sens, & jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, comme font d'ordinaire les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se presentent aux orga-

nes exterieurs de mes sens, ou qu'elles semblent s'y presenter. Elle n'est pas aussi une pure production, ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer, ni d'y ajoûter aucune chose; & partant il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née & produite avec moi dès lors que j'ai été créé.

S'il n'y a point d'idée de Dieu, (or on ne prouve point qu'il y en ait) comme il semble qu'il n'y en a point, toute cette recherche est inutile. Davantage, l'idée de moi-même me vient (si on regarde le corps) principalement de la vûë, (si l'ame) nous n'en avons aucune idée; mais la raison nous fait conclure, qu'il y a quelque chose de renfermé dans le corps humain, qui lui donne le mouvement animal, qui fait qu'il sent & se meut; Et cela, quoique ce soit sans aucune idée, nous l'appellons *Ame*.

RE'PONSE.

S'Il y a une idée de Dieu, (comme il est manifeste qu'il y en a une) toute cette objection est renver-

sée ; Et lorsqu'on ajoûte que nous n'avons point d'idée de l'ame, mais qu'elle se collige par la raison, c'est de même que si on disoit, qu'on n'en a point d'image dépeinte en la fantaisie, mais qu'on en a néanmoins cette notion, que jusques ici j'ai appellé du nom d'idée.

OBJECTION HUITIE'ME.

Contre l'article 14. de la 3e. Medit.

MAis l'autre idée du Soleil est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire, de certaines notions qui sont naturellement en moi.

Il semble qu'il ne puisse y avoir en même temps qu'une idée du Soleil, soit qu'il soit vû par les yeux, soit qu'il soit conçû par le raisonnement estre plusieurs fois plus grand qu'il ne paroît à la vûë : Car cette derniere n'est pas l'idée du Soleil, mais une conséquence de nôtre raisonnement, qui nous apprend que l'idée du Soleil seroit plusieurs fois plus grande, s'il étoit regardé de beaucoup plus près. Il est vrai qu'en divers tems il peut y avoir diverses idées du Soleil, comme si en un tems il est regardé seulement avec les yeux, & en un autre avec une lu-

nette d'approche ; Mais les raisons de l'Astronomie ne rendent point l'idée du Soleil plus grande, ou plus petite, seulement elles nous enseignent que l'idée sensible du Soleil est trompeuse.

RE'PONSE.

JE répons derechef, que ce qui est dit ici n'estre point l'idée du Soleil, & qui néanmoins est écrit, c'est cela même que j'appelle du nom d'idée. Et pendant que ce Philosophe ne veut pas convenir avec moi de la signification des mots, il ne me peut rien objecter qui ne soit frivole.

OBJECTION NEUVIE'ME.

Contre l'article 16. de la 3e. Med.

CAr en effet les idées qui me representent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, & ont pour ainsi dire plus de réalité objective, que celles qui me representent seulement des modes, ou accidens. Comme aussi celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, tout connoissant, tout puissant, & Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui, a aussi sans doute en soi plus de réalité

objective, que celles par qui les substances finies me sont representées.

J'ai déja plusieurs fois remarqué ci-devant que nous n'avons aucune idée de Dieu, ni de l'ame ? J'ajoûte maintenant ni de la substance ; car j'avouë bien que la substance, en tant qu'elle est une matiere capable de recevoir divers accidens, & qui est sujette à leurs changemens, est apperçûë, & prouvée par le raisonnement ; mais néanmoins elle n'est point conçûë, ou nous n'en avons aucune idée. Si cela est vrai, comment peut-on dire que les idées qui nous representent des substances sont quelque chose de plus, & ont plus de réalité objective, que celles qui nous representent des accidens ? De plus, il semble que Monsieur Des-Cartes n'ait pas assez consideré ce qu'il veut dire par ces mots ; *Ont plus de réalité.* La réalité reçoit-elle le plus & le moins ? Ou s'il pense qu'une chose soit plus chose qu'une autre, qu'il considere comment il est possible que cela puisse estre rendu clair à l'esprit, & expliqué avec toute la clarté, & l'évidence qui est requise en une démonstration, & avec laquelle il a plusieurs fois traité d'autres matieres.

RE'PONSE.

J'Ai plusieurs fois dit que j'appellois du nom d'idée cela même que la raison nous fait connoître, comme aussi toutes les autres choses que nous concevons, de quelque façon que nous les concevions. Et j'ai suffisamment expliqué comment la réalité reçoit le plus & le moins, en disant que la substance est quelque chose de plus que le mode, & que s'il y a des qualitez réelles, ou des substances incompletes, elles sont aussi quelque chose de plus que les modes, mais quelque chose de moins que les substances completes ; Et enfin que s'il y a une substance infinie, indépendante, cette substance a plus d'Estre, ou plus de réalité que la substance finie & dépendante. Ce qui est de soi si manifeste, qu'il n'est pas besoin d'y apporter une plus ample explication.

OBJECTION DIXIE'ME.

Il ne reste donc que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considerer s'il y a quelque chose qui n'ait pû Contre l'article 26. de la 3e. Med.

venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, indépendante, souverainement intelligente, souverainement puissante; & par laquelle non-seulement moi-même, mais toutes les autres choses qui sont (s'il y en a d'autres qui existent) ont été créées. Toutes lesquelles choses, à dire vrai, sont telles, que plus j'y pense, & moins me semblent-elles pouvoir venir de moi seul. Et par conséquent il faut conclure de tout ce qui a été ci-devant, que Dieu existe nécessairement.

Considerant les attributs de Dieu, afin que de-là nous en aïons l'idée, & que nous voïons s'il y a quelque chose en elle qui n'ait pû venir de nous-même, je trouve, si je ne me trompe, que ni les choses que nous concevons par le nom de Dieu ne viennent point de nous, ni qu'il n'est pas necessaire qu'elles viennent d'ailleurs que des objets exterieurs. Car par le nom de Dieu j'entends *une substance*, c'est-à-dire, j'entens que Dieu existe, (non point par une idée, mais par raisonnement) *j'entends que cette substance est infinie*, (c'est-à-dire, que je ne puis concevoir, ni imaginer ses termes, ou ses dernieres parties, que je n'en puisse encore imaginer d'autres au-delà) d'où

il suit que le nom d'*infini* ne nous fournit pas l'idée de l'infinité Divine, mais bien celle de nos propres termes, & limites; *j'entens encore que cette substance est indépendante*, c'est-à-dire, je ne conçois point de cause de laquelle Dieu puisse venir. D'où il paroît que je n'ai point d'autre idée qui réponde à ce nom, d'*indépendant*, sinon la memoire de mes propres idées qui ont toutes leur commencement en divers tems, & qui par consequent sont dépendantes.

C'est pourquoi, dire que Dieu est *indépendant*, ce n'est rien dire autre chose, sinon, que Dieu est du nombre des choses dont je ne puis imaginer l'origine; tout ainsi que dire que Dieu est *infini*, c'est de même que si nous disions qu'il est du nombre des choses dont nous ne concevons point les limites. Et ainsi toute cette idée de Dieu est refutée; Car quelle est cette idée qui est sans fin, & sans origine.

Souverainement intelligente. Je demande aussi par quelle idée Monsieur Des-Cartes conçoit l'intellection de Dieu.

Souverainement puissante. Je demande aussi par quelle idée sa puissance qui regarde les choses futures, c'est-

à-dire, non existantes, est entenduë.

Certes, pour moi, je conçois la puissance par l'image ou la memoire des choses passées, en raisonnant de cette sorte; il a fait ainsi, Donc il a pû faire ainsi : Donc, tant qu'il sera, il pourra encore faire ainsi : C'est-à-dire, il en a la puissance. Or, toutes ces choses sont des idées qui peuvent venir des objets exterieurs.

Créateur de toutes les choses qui sont au monde. Je puis former quelque image de la Création par le moïen des choses que j'ai vûës, par exemple, de ce que j'ai vû un homme naissant, & qui est parvenu d'une petitesse presque inconcevable à la forme & à la grandeur qu'il a maintenant; & personne à mon avis n'a d'autre idée à ce nom de Créateur : Mais il ne suffit pas pour prouver la Création du monde, que nous puissions imaginer le monde créé.

C'est pourquoi, encore qu'on eût démontré qu'un Estre *infini, indépendant, tout puissant, &c.* existe, il ne s'ensuit pas néanmoins qu'un Créateur existe : si ce n'est que quelqu'un pense qu'on infere fort bien, de ce qu'un certain Estre existe, lequel nous croïons avoir créé toutes les autres choses, que pour cela le monde a autrefois

trefois été créé par lui.

Davantage, où Monsieur Des-Cartes dit que l'idée de Dieu & de nôtre ame est née, & résidente en nous-même, je voudrois bien sçavoir si les ames de ceux-là pensent, qui dorment profondément, & sans aucune rêverie: Si elles ne pensent point, elles n'ont alors aucunes idées; & par consequent il n'y a point d'idée qui soit née & residente en nous-même, car ce qui est né & résidant en nous-même, est toûjours present à nôtre pensée.

RE'PONSE.

AUcune chose de celles que nous attribuons à Dieu, ne peut venir des objets exterieurs, comme d'une cause exemplaire : Car il n'y a rien en Dieu de semblable aux choses exterieures, c'est-à-dire, aux choses corporelles. Or, il est manifeste que tout ce que nous concevons être en Dieu de dissemblable aux choses exterieures, ne peut venir en nôtre pensée par l'entremise de ces mêmes choses, mais seulement par celle de la cause de cette diversité, c'est-à-dire, de Dieu.

Et je demande ici de quelle façon ce Philosophe tire l'intellection de

Dieu des choses exterieures : Car pour moi j'explique aisément quelle est l'idée que j'en ai, en disant que par le mot d'idée, j'entens la forme de toute perception ; Car qui est celui qui conçoit quelque chose, qui ne s'en apperçoive ? & qui n'ait par consequent cette forme, ou cette idée de l'intellection ; laquelle venant à étendre à l'infini, il forme l'idée de l'intellection Divine ; & ce que je dis de cette perfection se doit entendre de même de toutes les autres.

Mais parce que je me suis servi de l'idée de Dieu qui est en nous, pour démontrer son existence, & que dans cette idée une puissance si immense est contenuë, que nous concevons qu'il repugne, s'il est vrai que Dieu existe, que quelque autre chose que lui existe, si elle n'a été créée par lui, il suit clairement de ce que son existence a été démontrée, qu'il a été aussi démontré que tout ce monde, c'est-à-dire, toutes les autres choses differentes de Dieu qui existent, ont été créées par lui.

Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou quelle est naturellement empreinte en nos ames, je n'entens pas qu'elle se presente toû-

jours à nôtre pensée ; car ainsi il n'y en auroit aucune ; mais j'entens seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire.

OBJECTION ONZIE'ME

ET toute la force du raisonnement dont je me suis servi pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je vois qu'il ne seroit pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire, que j'eusse en moi l'idée de Dieu, si Dieu n'existoit veritablement, à sçavoir ce même Dieu dont j'ai en moi l'idée. Contre l'article 43. de la 3e. Med.

Puisque ce n'est donc pas une chose démontrée que nous aïons en nous l'idée de Dieu, & que la Religion Chrétienne nous oblige de croire que Dieu est inconcevable, c'est-à-dire, selon mon opinion, qu'on n'en peut avoir d'idée, il s'ensuit que l'existence de Dieu n'a point été démontrée, & beaucoup moins la Création du monde.

RE'PONSE.

QUand on dit que Dieu est inconcevable, cela s'entend d'une conception qui le comprenne totale-

ment, & parfaitement. Au reste, j'ai déja tant de fois expliqué, comment nous avons en nous l'idée de Dieu, que je ne le puis encore ici repeter sans ennuïer les Lecteurs.

OBJECTION DOUZIE'ME.

Sur la quatriéme Meditation.

Du vrai & du faux.

Contre l'article 6. de la 4. Méd.

C'Est pourquoi je connois que l'erreur en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; & qu'ainsi pour faillir je n'ai pas besoin de quelque faculté qui m'ait été donnée de Dieu, particulierement pour cet effet.

Il est certain que l'ignorance est seulement un défaut, & qu'il n'est pas besoin de quelque faculté positive pour être ignorant; mais quant à l'erreur, ce n'est pas une chose si manifeste: Car il semble que si les pierres, & les autres choses inanimées sont incapables d'erreur, c'est seulement parce qu'elles n'ont pas la faculté de raisonner, ni d'imaginer; d'où il faut conclure que pour être capable d'erreur il est besoin d'un entendement, ou du moins d'une imagination, qui sont des facultez toutes deux positives, accordées à tous ceux qui se trompent, mais aussi à eux seuls.

Outre cela, Monsieur Des-Cartes ajoûte; *j'apperçois que mes erreurs dépendent du concours de deux causes, de la faculté de connoître qui est en moi, & la faculté d'élire, ou bien de mon libre arbitre.* Ce qui me semble avoir de la contradiction avec les choses qui ont été dites auparavant. Où il faut aussi remarquer que la liberté du franc-arbitre est supposée sans être prouvée, quoique cette supposition soit contraire à l'opinion des Calvinistes.

RE'PONSE.

ENcore que pour faillir il soit besoin de la faculté de raisonner (ou pour mieux dire de juger, c'est-à-dire, d'affirmer & de nier) d'autant que ç'en est le défaut, il ne s'ensuit pas pour cela que ce défaut soit réel; non plus que l'aveuglement n'est pas appellé réel; quoique les pierres ne soient pas dites aveugles, pour cela seulement qu'elles ne sont pas capables

de voir; Et je suis fort étonné de n'avoir encore pû rencontrer dans toutes ces objections aucune consequence qui me semblât être bien tirée de ses principes.

Je n'ai rien supposé ou avancé touchant la liberté, que ce que nous ressentons tous les jours en nous-mêmes, & qui est très-connu par la lumiere naturelle: Et je ne puis comprendre pourquoi on dit ici que cela répugne, ou a de la contradiction avec ce qui a été dit auparavant.

Mais encore que peut-être il y en ait plusieurs, qui considerant la préordination de Dieu, ne peuvent comprendre comment nôtre liberté peut subsister & s'accorder avec elle, il n'y a néanmoins personne, qui se regardant soi-même, ne ressente, & n'experimente que la volonté & la liberté ne sont qu'une même chose, ou plûtôt qu'il n'y a point de difference entre ce qui est volontaire, & ce qui est libre. Et ce n'est pas ici le lieu d'examiner quelle est en cela l'opinion des Calvinistes.

OBJECTION TREIZIE'ME.

Par exemple, examinant ces jours passez si quelque chose existoit veritablement dans le monde; & prenant garde que de cela seul que j'examinois cette question, il suivoit très-évidemment que j'existois moi-même, je ne pouvois pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevois si clairement, étoit vraïe; non que je m'y trouvasse forcé par une cause exterieure; mais seulement parce que d'une grande clarté qui étoit en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté, & ainsi je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifference.

Contre l'article 17. de la 4. Med.

Cette façon de parler, *une grande clarté dans l'entendement* est metaphorique, & partant n'est pas propre à entrer dans un argument: Or celui qui n'a aucun doute, prétend avoir une semblable clarté, & sa volonté n'a pas une moindre inclination pour affirmer ce dont il n'a aucun doute, que celui qui a une parfaite science. Cette clarté peut donc bien être la cause pourquoi quelqu'un aura & dé-

fendra avec opiniâtreté quelque opinion, mais elle ne lui ſçauroit faire connoître avec certitude qu'elle eſt vraïe.

De plus, non-ſeulement ſçavoir qu'une choſe eſt vraïe, mais auſſi la croire, ou lui donner ſon aveu & conſentement, ce ſont choſes qui ne dépendent point de la volonté; car les choſes qui nous ſont prouvées par de bons argumens, ou racontées comme croïables, ſoit que nous le voulions, ou non, nous ſommes contraints de les croire. Il eſt bien vrai qu'affirmer ou nier, ſoûtenir ou refuter des propoſitions, ce ſont des actes de la volonté, mais il ne s'enſuit pas que le conſentement & l'aveu interieur dépendent de la volonté.

Et partant la concluſion qui ſuit n'eſt pas ſuffiſamment démontrée. *Et c'eſt dans ce mauvais uſage de nôtre liberté, que conſiſte cette privation qui conſtitue la forme de l'erreur.*

RE'PONSE.

IL importe peu que cette façon de parler, *une grande clarté*, ſoit propre, ou non à entrer dans un argument, pourvû qu'elle ſoit propre pour

expliquer nettement nôtre penſée, comme elle l'eſt en effet. Car il n'y a perſonne qui ne ſçache que par ce mot, *une clarté dans l'entendement*, on entend une clarté ou perſpicuité de connoiſſance, que tous ceux-là n'ont peut-eſtre pas qui penſent l'avoir, mais cela n'empêche pas qu'elle ne differe beaucoup d'une opinion obſtinée, qui a été conçûë ſans une évidente perception.

Or quand il eſt dit ici que ſoit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous donnons nôtre créance aux choſes que nous concevons clairement, c'eſt de même que ſi on diſoit, que ſoit, que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous voulons & deſirons les choſes bonnes quand elles nous ſont clairement connûës : Car cette façon de parler, *ſoit que nous ne voulions pas*, n'a point de lieu en telles occaſions, parce qu'il y a de la contradiction à vouloir, & à ne vouloir pas une même choſe.



OBJECTION QUATORZIE'ME.

Sur la cinquiéme Meditation.

De l'Essence des choses corporelles.

Contre l'article 4. de la 5e. Med.

COmme par exemple, lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-estre en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, & qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable, & éternelle, que je n'ai point inventée, & qui ne dépend en aucune façon de mon esprit, comme il paroît de ce que l'on peut démontrer diverses proprietez de ce triangle.

S'il n'y a point de triangle en aucun lieu du monde, je ne puis comprendre comment il a une nature; car ce qui n'est nulle part, n'est point du tout, & n'a donc point aussi d'être, ou de nature. L'idée que nôtre esprit conçoit du triangle, vient d'un autre triangle que nous avons vû, ou inventé sur les choses que nous avons vûës; mais depuis qu'une fois nous

avons appellé du nom de Triangle la chose, d'où nous pensons que l'idée du triangle tire son origine, encore que cette chose perisse, le nom demeure toûjours. De même si nous avons une fois conceu par la pensée que tous les angles d'un triangle pris ensemble sont égaux à deux droits, & que nous ayons donné cet autre nom au triangle : *qu'il est une chose qui a trois angles égaux à deux droits :* Quand il n'y auroit au monde aucun triangle, le nom néanmoins ne laisseroit pas de demeurer. Et ainsi la verité de cette proposition sera éternelle, *que le triangle est une chose qui a trois angles égaux à deux droits*; mais la nature du triangle ne sera pas pour cela éternelle; Car s'il arrivoit par hazard que tout triangle generalement perit, elle cesseroit aussi d'estre.

De même cette proposition *l'homme est un animal* sera vraye éternellement, à cause des noms; mais supposé que le genre humain fût anéanti, il n'y auroit plus de nature humaine.

D'où il est évident que l'essence en tant qu'elle est distinguée de l'existence, n'est rien autre chose qu'un assemblage de noms par le verbe *Est*; Et partant l'essence sans l'existence, est

une fiction de nôtre esprit: Et il semble que comme l'image d'un homme qui est dans l'esprit est à cet homme, ainsi l'essence est à l'existence, ou bien comme cette proposition *Socrate est homme*, est à celle-ci *Socrate est*, ou *existe*; Ainsi l'essence de Socrate est à l'existence du même Socrate: Or ceci *Socrate est homme*, quand Socrate n'existe point, ne signifie autre chose qu'un assemblage de noms, & ce mot *Est*, ou *Estre*, a sous soi l'image de l'Unité d'une chose, qui est désignée par deux noms.

RE'PONSE.

LA distinction qui est entre l'essence & l'existence, est connuë de tout le monde; & ce qui est dit ici des noms éternels, au lieu des concepts, ou des idées d'une éternelle verité, a déja été ci-devant assez refuté & rejetté.



OBJECTION QUINZIE'ME

SUR LA SIXIE'ME MEDITATION.

De l'existence des choses materielles.

CAr Dieu ne m'ayant donné aucune faculté pour connoître que cela soit (à sçavoir que Dieu par lui-même ou par l'entremise de quelque créature plus noble que le corps, m'envoïe les idées du corps) *mais au contraire m'ayant donné une grande inclination à croire qu'elles me sont envoïées, ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourroit l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partoient d'ailleurs, ou m'étoient envoïées par d'autres causes que par des choses corporelles; & partant il faut avoüer qu'il y a des choses corporelles qui existent.* Contre l'article 22. de la 6e. Medit.

C'est la commune opinion que les Medecins ne péchent point qui déçoivent les malades pour leur propre santé, ni les peres qui trompent leurs enfans pour leur propre bien; & que le mal de la tromperie ne consiste pas dans la fausseté des paroles, mais dans la malice de celui qui trompe. Que

Monsieur Des Cartes prenne donc garde si cette proposition, *Dieu ne nous peut jamais tromper*, prise universellement, est vraïe, car si elle n'est pas vraïe ainsi universellement prise, cette conclusion n'est pas bonne, *donc il y a des choses corporelles qui existent.*

RE'PONSE.

Pour la verité de cette conclusion, il n'est pas necessaire que nous ne puissions jamais être trompez (car au contraire j'ai avoüé franchement que nous le sommes souvent) mais seulement que nous ne le soïons point, quand nôtre erreur feroit paroître en Dieu une volonté de décevoir, laquelle ne peut estre en lui: & il y a encore ici une conséquence qui ne me semble pas estre bien déduite de ses principes.

OBJECTION DERNIERE.

Contre l'article 48. de la 6. Medit.

CAr je reconnois maintenant qu'il y a entre l'une & l'autre (sçavoir est entre la veille & le sommeil) *une trés-notable difference, en ce que nôtre mémoire ne peut jamais lier & joindre*

nos songes les uns aux autres, & avec toute la suite de nôtre vie, ainsi qu'elle a de coûtume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillez.

Je demande sçavoir si c'est une chose certaine, qu'une personne songeant qu'elle doute si elle songe, ou non, ne puisse songer que son songe est joint & lié avec les idées d'une longue suite de choses passées. Si elle le peut, les choses qui semblent ainsi à celui qui dort estre les actions de sa vie passée, peuvent être tenuës pour vraïes, tout de même que s'il étoit éveillé. De plus, d'autant, comme il dit lui-même, que toute la certitude de la science, & toute sa verité dépend de la seule connoissance du vrai Dieu, ou bien un Athée ne peut pas reconnoître qu'il veille par la memoire des actions de sa vie passée, ou bien une personne peut sçavoir qu'elle veille sans la connoissance du vrai Dieu.

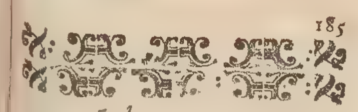
RE'PONSE.

CElui qui dort & songe, ne peut pas joindre & assembler parfaitement & avec verité ses rêveries avec les idées des choses passées, encore qu'il puisse songer qu'il les assemble.

Car qui est-ce qui nie que celui qui dort se puisse tromper ; Mais après étant éveillé, il connoîtra facilement son erreur.

Et un Athée peut reconnoître qu'il veille par la mémoire des actions de sa vie passée, mais il ne peut pas sçavoir que ce signe est suffisant pour le rendre certain qu'il ne se trompe point, s'il ne sçait qu'il a été créé de Dieu : & que Dieu ne peut être trompeur.





QUATRIEMES OBJECTIONS Faites par Monsieur Arnaud, Docteur en Theologie.

Lettre dudit S. au R. P. Mersenne



MON REVEREND PERE,

Je mets au rang des signalez bienfaits la communication qui m'a été faite par vôtre moïen des Meditations de Monsieur Des-Cartes ; Mais comme vous en sçaviez le prix, aussi me l'avez-vous venduë fort cherement, puisque vous n'avez point voulu me faire participant de cet excellent ouvrage, que je ne me sois premierement obligé de vous en dire mon sentiment. C'est une condition à laquelle je ne me serois point engagé, si le desir de connoître les belles choses n'étoit en moi fort violent, & contre laquelle je reclamerois volontiers, si

je pensois pouvoir obtenir de vous aussi facilement une exception pour m'être laissé emporter par cette loüable curiosité; comme autrefois le Préteur en accordoit à ceux de qui la crainte ou la violence avoit arraché le consentement.

Car que voulez-vous de moi ? Mon jugement touchant l'auteur ? Nullement ; il y a longtems que vous sçavez en quelle estime j'ai sa personne, & le cas que je fais de son esprit , & de sa doctrine ; vous n'ignorez pas aussi les fâcheuses affaires qui me tiennent à present occupé , & si vous avez meilleure opinion de moi que je ne mérite, il ne s'ensuit pas que je n'aïe point connoissance de mon peu de capacité ; Cependant, ce que vous voulez soumettre à mon examen , demande une très-haute suffisance , avec beaucoup de tranquillité & de loisir, afin que l'esprit étant dégagé de l'embarras des affaires du monde, ne pense qu'à soi-même. Ce que vous jugez bien ne se pouvoir faire sans une méditation très-profonde , & une très-grande recollection d'esprit. J'obéïrai néanmoins puisque vous le voulez, mais à condition que vous serez mon garand , & que vous répondrez de

toutes mes fautes. Or quoique la Philosophie se puisse vanter d'avoir seule enfanté cet ouvrage, neanmoins parce que nôtre Auteur en cela très-modeste, se vient lui-même presenter au Tribunal de la Theologie , je jouërai ici deux personnages : dans le premier paroissant en Philosophe, je representerai les principales difficultez que je jugerai pouvoir estre proposées par ceux de cette profession touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain, & de l'existence de Dieu ; & après cela prenant l'habit d'un Theologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe pourroit rencontrer en tout cet ouvrage.

De la nature de l'esprit humain.

LA premiere chose que je trouve ici digne de remarque , est de voir que Monsieur Des Cartes établisse pour fondement & premier principe de toute sa Philosophie, ce qu'avant lui saint Augustin homme de très-grand esprit & d'une singuliere doctrine, non-seulement en matiere de Theologie , mais aussi en ce qui concerne la Philosophie , avoit pris

pour la baze & le soûtien de la sienne. Car dans le Livre second du libre arbitre, chap. 3. Alipius disputant avec Evodius, & voulant prouver qu'il y a un Dieu, *premierement*, dit-il, *je vous demande, afin que nous commencions par les choses les plus manifestes, sçavoir si vous estes, ou si peut-estre vous ne craignez point de vous méprendre, en repondant à ma demande, combien qu'à vray dire si vous n'étiez point, vous ne pourriez jamais être trompé?* Ausquelles paroles reviennent celles-ci de nôtre auteur. *Mais il y a un je ne sçai quel trompeur très-puissant & très-rusé, qui met toute son industrie à me tromper toûjours. Il est donc sans doute que je suis, s'il me trompe.* Mais poursuivons, & afin de ne nous point éloigner de nôtre sujet, voïons comment de ce principe on peut conclure que nôtre esprit est distinct, & separé du corps.

Contre l'art. 17. de la 2. Medit.

Voïez la réponse, nombre 1.

Je puis douter si j'ai un corps, voire même je puis douter s'il y a aucun corps au monde, & néanmoins je ne puis pas douter que je ne sois, ou que je n'existe, tandis que je doute, ou que je pense.

Donc moi qui doute, & qui pense, je ne suis point un corps, autrement

en doutant du corps, je douterois de moi-même.

Voire même encore que je soûtienne opiniâtrement qu'il n'y a aucun corps au monde, cette verité neanmoins subsiste toûjours, *je suis quelque chose*, & partant je ne suis point un corps. Certes cela est subtil; mais quelqu'un pourra dire (ce que même nôtre Auteur s'objecte) de ce que je doute, ou même de ce que je nie qu'il y ait aucun corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il n'y en ait point.

Mais aussi peut-il arriver, que ces choses même que je suppose n'estre point, parce qu'elles me sont inconnuës, ne sont point en effet differentes de moi, que je connois. Je n'en sçai rien, dit-il, *je ne dispute pas maintenant de cela. Je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connuës; je connois que j'existe, & je cherche quel je suis, moi que je connois estre. Or il est très-certain que cette notion & connoissance de moi-même, ainsi précisement prise, ne dépend point des choses dont l'existnace ne m'est pas encore connuë.*

Mais puisqu'il confesse lui-même que par l'argument qu'il a proposé dans son Traité de la Methode, pag. 34. la chose en est venuë seulement à ce

point, qu'il a été obligé d'exclure de la nature de son esprit, tout ce qui est corporel & dépendant du corps, *non pas eu égard à la verité de la chose, mais seulement suivant l'ordre de sa pensée, & de son raisonnement;* (*en telle sorte que son sens étoit qu'il ne connoissoit rien qu'il sçût appartenir à son essence, sinon qu'il étoit une chose qui pense*) Il est évident par cette réponse, que la dispute en est encore aux mêmes termes, & partant que la question dont il nous promet la solution, demeure encore en son entier: à sçavoir, *comment de ce qu'il ne connoît rien autre chose qui appartienne à son essence,* (sinon qu'il est une chose qui pense) *il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne.* Ce que toutefois je n'ai pû découvrir dans toute l'étenduë de la seconde Meditation, tant j'ai l'esprit pesant & grossier; mais autant que je le puis conjecturer, il en vient à la preuve dans la sixiéme, pour ce qu'il a cru qu'elle dépendoit de la connoissance claire & distincte de Dieu, qu'il ne s'étoit pas encore acquise dans la seconde Meditation: & Voici donc comment il prouve, & décide cette difficulté.

Pour ce, dit-il, *que je sçai que toutes les choses que je conçois clairement & distinctement peuvent estre produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement & distinctement une chose sans une autre, pour estre certain que l'une est distincte ou differente de l'autre, parce qu'elles peuvent estre separées, au moins par la toute puissance de Dieu; & il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse pour estre obligé à les juger differentes. Donc pour ce que d'un costé j'ai une claire & distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense & non étenduë; & que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étenduë, & qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire, mon ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut-estre ou exister sans lui, en sorte qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisseroit pas d'estre tout ce qu'elle est.*

Contre l'art. 18 de la 6. Medit. Voyez la réponse, nomb. 2.

Il faut ici s'arrester un peu, car il me semble que dans ce peu de paroles consiste tout le nœud de la difficulté.

Et premierement afin que la ma-

jeure de cet argument soit vraïe, cela ne se doit pas entendre de toute sorte de connoissance, ni même de toute celle qui est claire & distincte, mais seulement de celle qui est pleine & entiere, (c'est-à-dire, qui comprend tout ce qui peut estre connu de la chose) Car Monsieur Des Cartes confesse lui-même dans ses réponses aux premieres Objections, qu'il n'est pas besoin d'une distinction réelle, mais que la formelle suffit, afin qu'une chose puisse estre conceuë distinctement & séparement d'une autre, par une abstraction de l'esprit qui ne conçoit la chose qu'imparfaitement, & en partie, d'où vient qu'au même lieu il ajoûte.

Mais je conçois pleinement ce que c'est que le corps, (c'est-à-dire, je conçois le corps comme une chose complete,) *en pensant seulement que c'est une chose étenduë, figurée, mobile, &c. encore que je nie de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit. Et d'autre part je conçois que l'esprit est une chose complete, qui doute, qui entend, qui veut, &c. encore que je nie qu'il y ait en lui aucune des choses qui sont contenuës en l'idée du corps. Donc il y a une distinction réelle entre le corps & l'esprit.*

Mais

Mais si quelqu'un vient à revoquer en doute cette mineure ; & qu'il soûtienne que l'idée que vous avez de vous-même n'est pas entiere, mais seulement imparfaite, lorsque vous vous concevez (c'est-à-dire vôtre esprit) comme une chose qui pense, & qui n'est point étenduë : Et pareillement lorsque vous vous concevez (c'est-à-dire vôtre corps) comme une chose étenduë, & qui ne pense point : Il faut voir comment cela a été prouvé dans ce que vous avez dit auparavant : Car je ne pense pas que ce soit une chose si claire, qu'on la doive prendre pour un principe indémonstrable, & qui n'ait pas besoin de preuve.

Et quant à sa premiere partie, à sçavoir *que vous concevez pleinement ce que c'est que le corps, en pensant seulement que c'est une chose étenduë, figurée, mobile, &c. encore que vous niez de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit*, elle est de peu d'importance ; Car celui qui maintiendroit que nôtre esprit est corporel, n'estimeroit pas pour cela que tout corps fût esprit ; & ainsi le corps seroit à l'esprit comme le genre est à l'espece ; mais le genre peut estre en-

tendu sans l'espece, encore que l'on nie de lui tout ce qui est propre & particulier à l'espece, d'où vient cet axiome de Logique, que *l'espece étant niée, le genre n'est pas nié*, ou bien, *là ou est le genre, il n'est pas necessaire que l'espece soit:* Ainsi je puis concevoir la figure sans concevoir aucune des proprietez qui sont particulieres au cercle. Il reste donc encore à prouver que l'esprit peut estre pleinement & entierement entendu sans le corps.

Or pour prouver cette proposition, je n'ai point, ce me semble, trouvé de plus propre argument dans tout cet ouvrage, que celui que j'ai allegué au commencement, à sçavoir, *je puis nier qu'il y ait aucun corps au monde, aucune chose étenduë, & neanmoins je suis assuré que je suis, tandis que je le nie, ou que je pense, je suis donc une chose qui pense, & non point un corps, & le corps n'appartient point à la connoissance que j'ai de moi-même.*

Mais je vois que de-là il resulte seulement que je puis acquerir quelque connoissance de moi-même sans la connoissance du corps; mais que cette connoissance soit complette & entiere, en telle sorte que je sois assuré que

je ne me trompe point, lorsque j'exclus le corps de mon essence, cela ne m'est pas encore entierement manifeste: par exemple.

Posons que quelqu'un sçache que l'angle au demi cercle est droit, & partant que le triangle fait de cet angle & du diametre du cercle est rectangle: Mais qu'il doute, & ne sçache pas encore certainement, voire même qu'ayant été deceu par quelque sophisme, il nie, que le quarré de la baze d'un triangle rectangle soit égal aux quarrez des costez, il semble que selon ce que propose Monsieur Des Cartes, il doive se confirmer dans son erreur, & fausse opinion: Car dira-t'il, je connois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle, je doute néanmoins que le quarré de sa baze soit égal aux quarrez des costez; donc il n'est pas de l'essence de ce triangle que le quarré de sa baze soit égal aux quarrez des costez.

En après encore que je nie que le quarré de sa baze soit égal aux quarrez des costez, je suis neanmoins assuré qu'il est rectangle, & il me demeure en l'esprit une claire & distincte connoissance qu'un des angles de

ce triangle est droit, ce qui étant, Dieu même ne sçauroit faire qu'il ne soit pas rectangle.

Et partant ce dont je doute, & que je puis même nier, la même idée me demeurant en l'esprit, n'appartient point à son essence.

De plus, pour ce que je sçai que toutes les choses que je conçois clairement & distinctement, peuvent estre produites par Dieu telles que je les conçois; c'est assez que je puisse concevoir clairement & distinctement une chose sans une autre, pour estre certain que l'une est differente de l'autre, parce que Dieu les peut séparer. Mais je conçois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle, sans que je sçache que le quarré de sa baze soit égal aux quarrez des costez; donc au moins par la toute-puissance de Dieu il se peut faire un triangle rectangle dont le quarré de la baze ne sera pas égal aux quarrez des costez.

Je ne vois pas ce que l'on peut ici répondre, si ce n'est que cet homme ne connoît pas clairement & distinctement la nature du triangle rectangle; mais d'où puis-je sçavoir que je connois mieux la nature de mon esprit, qu'il ne connoît celle de ce triangle?

Car il est aussi assuré que le triangle au demi-cercle a un angle droit, ce qui est la notion du triangle rectangle, que je suis assuré que j'existe; de ce que je pense.

Tout ainsi donc que celui-là se trompe, de ce qu'il pense qu'il n'est pas de l'essence de ce triangle (qu'il connoît clairement, & distinctement estre rectangle) que le quarré de sa baze soit égal aux quarrez des côtez; pourquoi peut-estre ne me trompai-je pas aussi, en ce que je pense que rien autre chose n'appartient à ma nature (que je sçai certainement & distinctement estre une chose qui pense,) sinon que je suis une chose qui pense? Veu que peut-estre il est aussi de mon essence que je sois une chose étenduë.

Et certainement, dira quelqu'un, ce n'est pas merveille, si lorsque de ce que je pense, je viens à conclure que je suis, l'idée que de-là je forme de moi-même ne me represente point autrement à mon esprit, que comme une chose qui pense, puisqu'elle a été tirée de ma seule pensée. De sorte que je ne vois pas que de cette idée l'on puisse tirer aucun argument, pour prouver que rien autre chose n'ap-

partient à mon essence, que ce qui est contenu en elle.

On peut ajoûter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, & nous porter dans cette opinion de quelques Platoniciens (laquelle néanmoins nôtre Auteur refute) que rien de corporel n'appartient à nôtre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, & que le corps n'en soit que le vehicule, ou le char qui le porte, d'où vient qu'ils définissent l'homme, *un esprit usant, ou se servant du corps.*

Que si vous répondez que le corps n'est pas absolument exclus de mon essence, mais seulement en tant que précisement je suis une chose qui pense, on pourroit craindre que quelqu'un ne vint à soupçonner que peut-estre la notion ou l'idée que j'ai de moi-même, en tant que je suis une chose qui pense, ne soit pas l'idée ou la notion de quelque estre complet, qui soit pleinement & parfaitement conçû, mais seulement celle d'un Estre incomplet, qui ne soit conçû qu'imparfaitement, & avec quelque sorte d'abstraction d'esprit, ou restriction de la pensée.

D'où il suit que comme les Geometres conçoivent la ligne comme une longueur sans largeur, & la superficie comme une longueur & largeur sans profondeur, quoiqu'il n'y ait point de longueur sans largeur, ni de largeur sans profondeur; Peut-estre aussi quelqu'un pourroit-il mettre en doute, sçavoir si tout ce qui pense, n'est point aussi une chose étenduë; mais qui outre les proprietez qui lui sont communes avec les autres choses étenduës, comme d'estre mobile, figurable, &c. ait aussi cette particuliere vertu & faculté de penser, ce qui fait que par une abstraction de l'esprit, elle peut estre conçûë avec cette seule vertu, comme une chose qui pense, quoiqu'en effet les proprietez & qualitez du corps conviennent à toutes les choses qui ont la faculté de penser; tout ainsi que la quantité peut estre conçûë avec la longueur seule, quoiqu'en effet il n'y ait point de quantité à laquelle avec la longueur, la largeur & la profondeur ne conviennent.

Ce qui augmente cette difficulté, est que cette vertu de penser, semble estre attachée aux organes corporels, puisque dans les enfans elle paroît assoupie, & dans les foux tout-à-fait éteinte, & perduë, ce que ces person-

nes impies & meurtrieres des ames nous objectent principalement.

Voilà ce que j'avois à dire touchant la distinction réelle de l'esprit d'avec le corps ; mais puisque Monsieur Des-Cartes a entrepris de démontrer l'immortalité de l'ame, on peut demander avec raison si elle suit évidemment de cette distinction ; Car selon les principes de la Philosophie ordinaire, cela ne s'ensuit point du tout ; vû qu'ordinairement ils disent que les ames des bestes sont distinctes de leurs corps, & que néanmoins elles périssent avec eux.

J'avois étendu jusques icy cet écrit ; & mon dessein étoit de montrer comment selon les principes de nôtre Auteur (lesquels je pensois avoir recueïllis de sa façon de Philosopher) de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps, son immortalité se conclut facilement ; lorsqu'on m'a mis entre les mains un Sommaire des six Meditations fait par le même Auteur, qui outre la grande lumiere qu'il apporte à tout son ouvrage, contenoit sur ce sujet les mêmes raisons que j'avois meditées pour la solution de cette question.

Pour ce qui est des ames des bestes, il a déja assez fait connoître en d'autres

lieux, que son opinion est qu'elles n'en ont point, mais bien seulement un corps figuré d'une certaine façon, & composé de plusieurs differens organes, disposez de telle sorte, que toutes les operations que nous remarquons en elles, peuvent estre faites en lui, & par lui.

Mais il y a lieu de craindre que cette opinion ne puisse pas trouver créance dans les esprits des hommes, si elle n'est soûtenuë & prouvée par de très-fortes raisons. Car cela semble incroïable d'abord, qu'il se puisse faire, sans le ministere d'aucune ame, que la lumiere, par exemple, qui réflechit d'un corps d'un loup dans les yeux d'une brebis, remuë tellement les petits filets de ses nerfs optiques, qu'en vertu de ce mouvement qui va jusqu'au cerveau, les esprits animaux soient répandus dans ses nerfs, en la maniere qui est requise pour faire que cette brebis prenne la fuite.

J'ajoûterai seulement ici que j'approuve grandement ce que Monsieur Des-Cartes dit touchant la distinction qui est entre l'imagination, & la conception pure, ou l'intelligence ; & que ç'a toûjours été mon opinion, que les choses que nous concevons par la rai-

son sont beaucoup plus certaines que celles que les sens corporels nous font appercevoir. Car il y a long-tems que que j'ai appris de Saint Augustin, Chap. 15. De la quantité de l'ame, qu'il faut rejetter le sentiment de ceux qui se persuadent que les choses que nous voïons par l'esprit, sont moins certaines que celles que nous voïons par les yeux du corps, qui sont presque toûjours troublez par la pituite. Ce qui fait dire au même Saint Augustin dans le Livre premier de ses Solil. Chapitre 4. Qu'il a experimenté plusieurs fois, qu'en matiere de Geometrie, les sens sont comme des vaisseaux.

Car, dit-il, *lorsque pour l'établissement & la preuve de quelque proposition de Geometrie, je me suis laissé conduire par mes sens jusqu'au lieu où je prétendois aller, je ne les ai pas plûtôt quittez, que venant à repasser par ma pensée toutes les choses qu'ils sembloient m'avoir apprises, je me suis trouvé l'esprit aussi inconstant que sont les pas de ceux que l'on vient de mettre à terre après une longue navigation. C'est pourquoi je pense qu'on pourroit plûtôt trouver l'art de naviger sur la terre, que de pouvoir comprendre la Geometrie par la seule entremise des*

sens, quoiqu'il semble pourtant qu'ils n'aident pas peu ceux qui commencent à l'apprendre.

DE DIEU.

LA premiere raison que nôtre Auteur apporte pour démontrer l'Existence de Dieu, laquelle il a entrepris de prouver dans sa troisiéme Meditation, contient deux parties; la premiere, est que Dieu existe, parce que son idée est en moi; Et la seconde, que moi qui ai une telle idée, je ne puis venir que de Dieu.

Touchant la premiere partie, il n'y a qu'une seule chose que je ne puis approuver, qui est que Monsieur Des-Cartes aïant fait voir que la fausseté ne se trouve proprement que dans les jugemens, il dit néanmoins un peu après qu'il y a des idées qui peuvent non pas à la verité formellement, mais materiellement estre fausses, ce qui me semble avoir de la repugnance avec ses principes. 3. Contre l'article 23. de la 3. Med. Voïez la réponse, nombre 3.

Mais de peur qu'en une matiere si obscure je ne puisse pas expliquer ma pensée assez nettement, je me servirai d'un exemple qui la rendra plus manifeste. *Si*, dit-il, *le froid est seule-*

ment une privation de la chaleur, l'idée qui me le represente comme une chose positive, sera materiellement fausse.

Au contraire, si le froid est seulement une privation, il ne pourra y avoir aucune idée du froid, qui me le represente, comme une chose positive, & ici nôtre Auteur confond le jugement avec l'idée.

Car qu'est-ce que l'idée du froid? C'est le froid même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement: mais si le froid est une privation, il ne sçauroit être objectivement dans l'entendement par une idée, de qui l'être objectif soit un être positif: Donc si le froid est seulement une privation, jamais l'idée n'en pourra estre positive, & consequemment il n'y en pourra avoir aucune qui soit materiellement fausse.

Cela se confirme par le même argument que Monsieur Des-Cartes emploïe pour prouver que l'idée d'un Estre infini est necessairement vraïe: Car, dit-il, bien que l'on puisse feindre qu'un tel Estre n'existe point, on ne peut pas néanmoins feindre que son idée ne me represente rien de réel.

La même chose se peut dire de toute idée positive; Car encore que l'on

puisse feindre que le froid, que je pense être representé par une idée positive, ne soit pas une chose positive, on ne peut pas néanmoins feindre, qu'une idée positive ne me represente rien de réel, & de positif; vû que les idées ne sont pas appellées positives selon l'être qu'elles ont en qualité de Modes, ou de manieres de penser, car en ce sens elles seroient toutes positives: Mais elles sont ainsi appellées de l'être objectif qu'elles contiennent, & representent à nôtre esprit. Partant cette idée peut bien n'être pas l'idée du froid, mais elle ne peut pas être fausse.

Mais direz-vous, elle est fausse pour cela même qu'elle n'est pas l'idée du froid; au contraire c'est vôtre jugement qui est faux, si vous la jugez être l'idée du froid: mais pour elle il est certain qu'elle est très-vraïe. Tout ainsi que l'idée de Dieu ne doit pas materiellement même estre appellée fausse, encore que quelqu'un la puisse transferer & rapporter à une chose qui ne soit point Dieu comme ont fait les idolâtres.

Enfin cette idée du froid que vous dites être materiellement fausse, que represente-t'elle à vôtre esprit? Une

privation : Donc elle est vraïe ; un Estre positif ; Donc elle n'est pas l'idée du froid : Et de plus, quelle est la cause de cet être positif objectif, qui selon vôtre opinion fait que cette idée soit materiellement fausse ? *C'est*, dites-vous, *moi-même en tant que je participe du néant*. Donc l'être objectif positif de quelque idée peut venir du néant, ce qui néanmoins repugne tout-à-fait à vos premiers fondemens.

4. Contre l'article 25. de la 3. Med. Voïez la réponse, nombre 4.

Mais venons à la seconde partie de cette démonstration, en laquelle on demande, *si moi qui ai l'idée d'un Estre infini, je puis être par un autre, que par un Estre infini, & principalement si je puis être par moi-même*. Monsieur Des-Cartes soûtient que je ne puis être par moi-me, d'autant que *si je me donnois l'Estre, je me donnerois aussi toutes les perfections dont je trouve en moi quelque idée*. Mais l'Auteur des premieres Objections replique fort subtilement : * *Estre par soi* ne doit pas être pris *positivement*, mais *négativement*, ensorte que ce soit le même chose que *n'être pas par autrui*. Or, ajoûte-t-il, *si quelque chose est par soi, c'est-à-dire*, non par autrui, *comment prouverez-vous pour cela qu'elle comprend tout, & qu'elle est infinie ; Car à present je ne vous écoute point si vous dites, puisqu'elle est par soi, elle se sera aisément donné toutes choses ; d'autant qu'elle n'est pas par soi comme par une cause, & qu'il ne lui a pas été possible avant qu'elle fût, de prévoir ce qu'elle pourroit être pour choisir ce qu'elle seroit après.*

* Voyez aux pr. objections, page 8. nomb. 5.

Pour répondre à cet argument, Monsieur Des-Cartes soûtient * que cette façon de parler *être par soi*, ne doit pas être prise *négativement* mais *positivement*, eu égard même à l'existence de Dieu : en telle sorte que Dieu *fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet*. Ce qui me semble un peu hardi, & n'être pas veritable.

* Voïez rép. aux premieres object. pag 33. nomb. 4.

C'est pourquoi je conviens en partie avec lui, & en partie je n'y conviens pas. Car j'avouë bien que je ne puis être par moi-même que positivement, mais je nie que le même se doive dire de Dieu : Au contraire je trouve une manifeste contradiction, que quelque chose soit par soi positivement, & comme par une cause. C'est pourquoi je conclus la même chose que nôtre Auteur, mais par une voïe tout-à-fait differente en cette sorte.

Pour être par moi-même, je devrois

être par moi *positivement*, & comme par une cause, donc il est impossible que je sois par moi-même; la majeure de cet argument est prouvée par ce qu'il dit lui-même, *que les parties du tems pouvant être séparées, & ne dépendant point les unes des autres, il ne s'ensuit pas de ce que je suis, que je doive être encore à l'avenir, si ce n'est qu'il y ait en moi quelque puissance réelle & positive, qui me crée quasi derechef en tous les momens.*

Quant à la mineure, à sçavoir, *que je ne puis être par moi positivement, & comme par une cause*, elle me semble si manifeste par la lumiere naturelle, que ce seroit en vain qu'on s'arrêteroit à la vouloir prouver, puisque ce seroit perdre le tems à prouver une chose connuë, par une autre moins connuë. Nôtre Auteur même semble en avoir reconnû la verité, lorsqu'il n'a pas osé la nier ouvertement. Car je vous prie, examinons soigneusement ces paroles de sa réponse * aux premieres Objections.

* Voyez réponse aux premieres objeçt. pag. 31. lig. 15.

Je n'ai pas dit, dit-il, *qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même; car encore que cela soit manifestement veritable, quand on restraint la signification d'efficient à*

ces sortes de causes qui sont differentes de leurs effets, ou qui les précedent en tems, il ne semble pas néanmoins que dans cette question on la doive ainsi restraindre, parce que la lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce soit le propre de la cause efficiente de préceder en tems son effet.

Cela est fort bon pour ce qui regarde le premier membre de cette distinction: Mais pourquoi a-t-il obmis le second, & que n'a-t-il ajoûté que la même lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce soit le propre de la cause efficiente d'être differente de son effet, sinon, parce que la lumiere naturelle ne lui permettoit pas de le dire.

Et de vrai, tout effet étant dépendant de sa cause, & recevant d'elle son être, n'est-il pas trés-évident qu'une mêmechose ne peut pas dépendre, ni recevoir l'estre de soi-même.

De plus, toute cause est la cause d'un effet, & tout effet est l'effet d'une cause, & partant il y a un rapport mutuel entre la cause & l'effet: Or il ne peut y avoir de rapport mutuel qu'entre deux choses.

En aprés on ne peut concevoir sans absurdité, qu'une chose reçoive l'être, & que néanmoins cette même

chose ait l'estre auparavant que nous aïons conceu qu'elle l'ait reçû. Or cela arriveroit si nous attribuions les notions de cause & d'effet à une même chose au regard de soi-même. Car quelle est la notion d'une cause ? Donner l'estre ; quelle est la notion d'un effet ? Le recevoir. Or la notion de la cause précede naturellement la notion de l'effet.

Maintenant nous ne pouvons pas concevoir une chose sous la notion de cause, comme donnant l'estre, si nous ne concevons qu'elle l'a : Car personne ne peut donner ce qu'il n'a pas ; Donc nous concevrions premierement qu'une chose a l'estre, que nous ne concevrions qu'elle l'a reçû; & néanmoins en celui qui reçoit, recevoir précede l'avoir.

Cette raison peut être encore ainsi expliquée, personne ne donne ce qu'il n'a pas, donc personne ne se peut donner l'estre que celui qui l'a déja : Or s'il l'a déja, pourquoi se le donneroit-il.

Enfin il dit *qu'il est manifeste par la lumiere naturelle, que la création n'est distinguée de la conservation que par la raison :* Mais il est aussi manifeste par la même lumiere naturelle, que

rien ne se peut créer soi-même, ni par conséquent aussi se conserver.

Que si de la These generale nous descendons à l'hypothese speciale de Dieu, la chose sera encore à mon avis plus manifeste, à sçavoir, que Dieu ne peut estre par soi *positivement*, mais seulement *négativement*, c'est-à-dire *non par autruy*.

Et premierement, cela est évident par la raison que Monsieur Des Cartes apporte pour prouver que si un corps *est par soi*, il doit estre par soi *positivement. Car*, dit-il, *les parties du tems ne dépendent point les unes des autres ; & partant, de ce que l'on suppose qu'un corps jusqu'à cette heure a été par soi, c'est-à-dire, sans cause, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il doive être encore à l'avenir, si ce n'est qu'il y ait en lui quelque puissance réelle & positive, qui pour ainsi dire le reproduise continuellement.*

Mais tant s'en faut que cette raison puisse avoir lieu lorsqu'il est question d'un Estre souverainement parfait & infini, qu'au contraire pour des raisons tout-à-fait opposées il faut conclure tout autrement : Car dans l'idée d'un infini, l'infinité de sa durée y est aussi contenuë, c'est-à-dire qu'el-

le n'eſt renfermée d'aucunes limites ; & partant qu'elle eſt indiviſible, permanente, & ſubſiſtante toute à la fois, & dans laquelle on ne peut ſans erreur, & qu'improprement, à cauſe de l'imperfection de nôtre eſprit, concevoir de paſſé ni d'avenir.

D'où il eſt manifeſte qu'on ne peut concevoir qu'un Eſtre infini exiſte, quand ce ne ſeroit qu'un moment, qu'on ne conçoive en même tems qu'il a toûjours été, & qu'il ſera éternellement (ce que nôtre Auteur même dit en quelque endroit) Et partant que c'eſt une choſe ſuperfluë de demander pourquoi il perſevere dans l'eſtre.

Voire même comme l'enſeigne Saint Auguſtin (lequel après les Auteurs Sacrez, a parlé de Dieu plus hautement, & plus dignement qu'aucun autre) en Dieu il n'y a point de paſſé, ni de futur, mais un continuel preſent; ce qui fait voir clairement qu'on ne peut ſans abſurdité demander pourquoi Dieu perſevere dans l'eſtre, vû que cette queſtion envelope manifeſtement le devant & l'après, le paſſé & le futur, qui doivent être bannis de l'idée d'un Eſtre infini.

De plus, on ne ſçauroit concevoir

que Dieu ſoit par ſoi *poſitivement*, comme s'il étoit lui-même premierement produit ; car il auroit été auparavant que d'eſtre, mais ſeulement (comme nôtre Auteur déclare en pluſieurs lieux) parce qu'en effet il ſe conſerve.

Mais la conſervation ne convient pas mieux à l'Eſtre infini, que la premiere production. Car qu'eſt-ce, je vous prie, que la conſervation, ſinon une continuelle réproduction d'une choſe, d'où il arrive que toute conſervation ſuppoſe une premiere production ; Et c'eſt pour cela même que le nom de continuation, comme auſſi celui de conſervation, étant plûtôt des noms de puiſſance que d'acte, emportent avec ſoi quelque capacité, ou diſpoſition à recevoir ; mais l'Eſtre infini eſt un acte très-pur, incapable de telles diſpoſitions.

Concluons donc que nous ne pouvons concevoir que Dieu ſoit par ſoi *poſitivement*, ſinon à cauſe de l'imperfection de nôtre eſprit, qui conçoit Dieu à la façon des choſes créés ; ce qui ſera encore plus évident par cette autre raiſon.

On ne demande point la cauſe efficiente d'une choſe, ſinon à raiſon de

ſon exiſtence, & non à raiſon de ſon eſſence ; par exemple, quand on demande la cauſe efficiente d'un triangle, on demande qui a fait que ce triangle ſoit au monde, mais ce ne ſeroit pas ſans abſurdité que je demanderois la cauſe efficiente pourquoi un triangle a ſes trois angles égaux à deux droits ; Et à celui qui feroit cette demande, on ne répondroit pas bien par la cauſe efficiente, mais on doit ſeulement répondre, parce que telle eſt la nature du triangle ; D'où vient que les Mathematiciens qui ne ſe mettent pas beaucoup en peine de l'exiſtence de leur objet, ne font aucune démonſtration par la cauſe efficiente, & finale. Or il n'eſt pas moins de l'eſſence d'un Eſtre infini d'exiſter, voire même, ſi vous le voulez, de perſeverer dans l'eſtre, qu'il eſt de l'eſſence d'un triangle d'avoir ſes trois angles égaux à deux droits : Donc tout ainſi qu'à celui qui demanderoit, pourquoi un triangle a ſes trois angles égaux à deux droits, on ne doit pas répondre par la cauſe efficiente, mais ſeulement parce que telle eſt la nature immuable & éternelle du triangle ; De même ſi quelqu'un demande pourquoi Dieu eſt, ou pourquoi il ne ceſſe point d'eſtre, il ne faut point chercher en Dieu, ni hors de Dieu, de cauſe efficiente, ou quaſi efficiente, (car je ne diſpute pas ici du nom, mais de la choſe) mais il faut dire pour cette raiſon, parce que telle eſt la nature de l'Eſtre ſouverainement parfait.

C'eſt pourquoi, à ce que dit Monſieur Dès-Cartes, * *que la lumiere naturelle nous dicte, qu'il n'y a aucune choſe de laquelle il ne ſoit permis de demander pourquoi elle exiſte, ou dont on ne puiſſe rechercher la cauſe efficiente, ou bien ſi elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas beſoin.* Je répons que ſi on demande pourquoi Dieu exiſte, il ne faut pas répondre par la cauſe efficiente, mais ſeulement parce qu'il eſt Dieu, c'eſt-à-dire, un Eſtre infini ; Que ſi on demande quelle eſt ſa cauſe efficiente, il faut répondre qu'il n'en a pas beſoin ; & enfin ſi on demande pourquoi il n'en a pas beſoin, il faut répondre, parce qu'il eſt un Eſtre infini, duquel l'exiſtence eſt ſon eſſence : Car il n'y a que les choſes dans leſquelles il eſt permis de diſtinguer l'exiſtence actuelle de l'eſſence, qui ayent beſoin de cauſe efficiente.

* Voïez réponſe aux premieres object. pag. 32. lig. 5.

Et partant, ce qu'il ajoûte imme-

diatement après les paroles que je viens de citer, se détruit de soi-même; à sçavoir, *Si je pensois, dit-il, qu'aucune chose ne pût en quelque façon estre à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet; tant s'en faut que de-là je voulusse conclure qu'il y a une premiere cause, qu'au contraire de celle-là même qu'on appelleroit premiere, je rechercherois de rechef la cause, & ainsi je ne viendrois jamais à une premiere.*

Car au contraire, si je pensois que de quelque chose que ce fût il fallut rechercher la cause efficiente, ou quasi efficiente, j'aurois dans l'esprit de chercher une cause differente de cette chose: d'autant qu'il est manifeste que rien ne peut en aucune façon estre à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet.

Or, il me semble que nôtre Auteur doit être averti de considerer diligemment & avec attention toutes ces choses, parce que je suis assûré qu'il y a peu de Theologiens qui ne s'offensent de cette proposition, *à sçavoir, que Dieu est par soi positivement, & comme par une cause.*

Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est, de sçavoir comment il se peut deffendre

deffendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit, *que nous ne sommes assurez que les choses que nous concevons clairement & distinctement sont vrayes, qu'à cause que Dieu est, ou existe.*

5. Contre l'article 14. de la 5e. Medit. Voïez la réponse, nombre 5.

Car nous ne pouvons être assurez que Dieu est, sinon, parce que nous concevons cela très-clairement & très-distinctement; donc auparavant que d'être assurez de l'existence de Dieu, nous devons être assûrez que toutes les choses que nous concevons clairement & distinctement sont toutes vrayes.

6. Contre l'article 38. de la 3e. Med. Voyez la réponse, nombre 6.

J'ajoûterai une chose qui m'étoit échapée, c'est à sçavoir, que cette proposition me semble fausse que Monsieur Des Cartes donne pour une verité trés-constante, *à sçavoir que rien ne peut être en lui, en tant qu'il est une chose qui pense, dont il n'ait connoissance.* Car par ce mot, *en lui*, en tant qu'il est une chose qui pense, il n'entend autre chose que son Esprit, en tant qu'il est distingué du corps. Mais qui ne voit qu'il peut y avoir plusieurs choses en l'esprit, dont l'esprit même n'ait aucune connoissance; par exemple, l'esprit d'un enfant qui est dans le ventre de sa mere, a bien la

vertu ou la faculté de penser, mais il n'en a pas connoissance : Je passe sous silence un grand nombre de semblables choses.

Des choses qui peuvent arrester les Theologiens.

7 Objections generales contre les 6. Med. Voyez la réponse nomb. 7.

ENfin pour finir un discours qui n'est déja que trop ennuïeux, je veux ici traiter les choses le plus briévement qu'il me sera possible, & à ce sujet mon dessein est de marquer seulement les difficultez, sans m'arrêter à une dispute plus exacte.

Premierement, je crains que quelques-uns ne s'offensent de cette libre façon de philosopher, par laquelle toutes choses sont révoquées en doute. Et de vrai, nôtre Auteur même confesse dans sa Methode, que cette voïe est dangereuse pour les foibles esprits : j'avoüe neanmoins qu'il tempere un peu le sujet de cette crainte dans l'abregé de sa premiere Meditation.

Toutefois je ne sçai s'il ne seroit point à propos de la munir de quelque Préface, dans laquelle le Lecteur fût averti, que ce n'est pas sérieusement, & tout de bon que l'on doute de ces choses, mais afin qu'aïant pour

quelque temps mis à part toutes celles *qui peuvent laisser le moindre doute*, ou comme parle nôtre Auteur en un autre endroit, *qui peuvent donner à nôtre esprit une occasion de douter la plus hyperbolique*, nous voyons si après cela il n'y aura pas moyen de trouver quelque verité qui soit si ferme & si assurée, que les plus opiniâtres n'en puissent aucunement douter. Et aussi au lieu de ces paroles, *ne connoissant pas l'Auteur de mon origine*, je penserois qu'il vaudroit mieux mettre, *feignant de ne pas connoître*.*

* M. Des Cartes a suivi ce conseil de M. Arnault.

Dans la quatriéme Meditation qui traite du vrai & du faux, je voudrois pour plusieurs raisons qu'il seroit long de rapporter ici, que Monsieur Des Cartes dans son abregé, ou dans le tissu même de cette Meditation, avertit le Lecteur de deux choses.

La premiere, que lorsqu'il explique la cause de l'erreur, il entend principalement parler de celle qui se commet dans le discernement du vrai & du faux, & non pas de celle qui arrive dans la poursuite du bien & du mal.

Car puisque cela suffit pour le dessein & le but de nôtre Auteur, & que les choses qu'il dit ici touchant

la cauſe de l'erreur, ſouffriroient de très-grandes Objections, ſi on les étendoit auſſi à ce qui regarde la pourſuite du bien & du mal, il me ſemble qu'il eſt de la prudence, & que l'ordre même, dont nôtre Auteur paroît ſi jaloux, requiert, que toutes les choſes qui ne ſervent point au ſujet, & qui peuvent donner lieu à pluſieurs diſputes, ſoient retranchées, de peur que tandis que le Lecteur s'amuſe inutilement à diſputer des choſes qui ſont ſuperfluës, il ne ſoit diverti de la connoiſſance des neceſſaires.

La ſeconde choſe dont je voudrois que nôtre Auteur donnât quelque avertiſſement, eſt, que lorſqu'il dit que nous ne devons donner nôtre créance qu'aux choſes que nous concevons clairement & diſtinctement; cela s'entend ſeulement des choſes qui concernent les ſciences, & qui tombent ſous nôtre intelligence, & non pas de celles qui regardent la foi, & les actions de nôtre vie: Ce qui a fait qu'il a toûjours condamné l'arrogance & préſomption de ceux qui opinent. C'eſt-à-dire, de ceux qui préſument ſçavoir ce qu'ils ne ſçavent pas, mais qu'il n'a jamais blâmé la juſte perſuaſion de ceux qui croïent avec prudence.

Car comme remarque fort judicieuſement S. Auguſtin au chap. 15. de l'utilité de la croïance; Il y a trois choſes en l'Eſprit de l'homme qui ont entr'elles un grand rapport; & ſemblent quaſi n'eſtre qu'une même choſe, mais qu'il faut neanmoins très-ſoigneuſement diſtinguer; ſçavoir eſt, entendre, croire, & opiner.

Celui-là entend, *qui comprend quelque choſe par des raiſons certaines. Celui-là* croit, *lequel emporté par le poids & le credit de quelque grave & puiſſante autorité, tient pour vrai cela même qu'il ne comprend pas par des raiſons certaines. Celui-là* opine, *qui ſe perſuade, ou plûtôt qui préſume de ſçavoir ce qu'il ne ſçait pas.*

Or c'eſt une choſe honteuſe & fort indigne d'un homme, que d'opiner, *pour deux raiſons: la premiere, pour ce que celui-là n'eſt plus en état d'apprendre, qui s'eſt déja perſuadé de ſçavoir ce qu'il ignore; & la ſeconde, pour ce que la préſomption eſt de ſoi la marque d'un eſprit mal fait, & d'un homme de peu de ſens.*

Donc ce que nous entendons nous le devons à la raiſon *: Ce que nous croïons* à l'autorité *: Ce que nous opinons* à l'erreur. *Je dis cela afin que nous ſça-*

chions qu'ajoûtant foi, même aux choses que nous ne comprenons pas encore, nous sommes exèmpts de la présomption de ceux qui opinent.

Car ceux qui disent qu'il ne faut rien croire que ce que nous sçavons, tâchent seulement de ne point tomber dans la faute de ceux qui opinent, laquelle en effet est de soi honteuse & blâmable: Mais si quelqu'un considere avec soin la grande difference qu'il y a, entre celui qui présume sçavoir ce qu'il ne sçait pas, & celui qui croit ce qu'il sçait bien qu'il n'entend pas, y étant toutefois porté par quelque puissante autorité, il verra que celui-ci évite sagement le peril de l'erreur, le blâme de peu de confiance & d'humanité, & le peché de superbe. Et un peu après, chap. 12. *il ajoûte.*

On peut apporter plusieurs raisons qui feront voir qu'il ne reste plus rien d'assuré parmi la societé des hommes, si nous sommes résolus de ne rien croire que ce que nous pourrons connoître certainement. Jusques ici, S. Augustin.

Monsieur Des Cartes peut maintenant juger combien il est necessaire de distinguer ces choses, de peur que plusieurs de ceux qui panchent aujourd'hui vers l'impieté, ne puissent

se servir de ces paroles, pour combattre la foi & la verité de nôtre créance.

Mais ce dont je prévois que les Theologiens s'offenseront le plus, est que selon ses principes, il ne semble pas que les choses que l'Eglise nous enseigne touchant le sacré mystere de l'Eucharistie, puissent subsister & demeurer en leur entier.

Car nous tenons pour article de foi *que la substance du pain étant ôtée du pain Eucharistique, les seuls accidens y demeurent:* Or ces accidens sont l'étenduë, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, & les autres qualitez sensibles.

De qualitez sensibles nôtre Auteur n'en reconnoît point, mais seulement certains differens mouvemens des petits corps qui sont autour de nous, par le moïen desquels nous sentons ces differentes impressions, lesquelles puis après nous appellons du nom de couleur, de saveur, d'odeur, &c. Ainsi il reste seulement la figure, l'étenduë, & la mobilité. Mais nôtre Auteur nie que ces facultez puissent estre entenduës sans quelque substance en laquelle elles résident, & partant aussi qu'elles puissent exister

ſans elle ; ce que même il repete dans ſes réponſes aux premieres Objections.

Il ne reconnoît point auſſi entre ces modes ou affections & la ſubſtance, d'autre diſtinction que la formelle, laquelle ne ſuffit pas, ce ſemble, pour que les choſes qui ſont ainſi diſtinguées, puiſſent eſtre ſeparées l'une de l'autre, même par la toute-puiſſance de Dieu.

Je ne doute point que Monſieur Des Cartes, dont la pieté nous eſt très-connuë, n'examine & ne peſe diligemment ces choſes, & qu'il ne juge bien qu'il y faut ſoigneuſement prendre garde, qu'en tâchant de ſoûtenir la cauſe de Dieu contre l'impieté des libertins ; il ne ſemble pas leur avoir mis des armes en main, pour combattre une foi que l'autorité du Dieu qu'il défend a fondée, & au moyen de laquelle il eſpere parvenir à cette vie immortelle qu'il a entrepris de perſuader aux hommes.



RE'PONSES DE L'AUTEUR

Aux quatriémes Objections faites par Monſieur Arnauld Docteur en Theologie.

Lettre de l'Auteur au R. P. Merſenne.



MON REVEREND PERE,

Il m'eût été difficile de ſouhaiter un plus clair-voïant, & plus officieux examinateur de mes écrits, que celui dont vous m'avez envoyé les remarques ; car il me traite avec tant de douceur & de civilité, que je voi bien que ſon deſſein n'a pas été de rien dire contre moi, ni contre le ſujet que j'ai traité, & néanmoins c'eſt avec tant de ſoin qu'il a examiné ce qu'il a combattu, que j'ai raiſon de croire que rien ne lui a échapé. Et outre cela il inſiſte ſi vivement contre les choſes

qui n'ont pû obtenir de lui son approbation, que je n'ai pas sujet de craindre qu'on estime que la complaisance lui ait rien fait dissimuler; c'est pourquoi je ne me mets pas tant en peine des Objections qu'il m'a faites, que je me réjoüis de ce qu'il n'y a point plus de choses en mon écrit ausquelles il contredise.

Réponse à la premiere Partie.

DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN.

JE ne m'arresterai point ici à le remercier du secours qu'il m'a donné, en me fortifiant de l'autorité de saint Augustin, & de ce qu'il a proposé mes raisons de telle sorte, qu'il sembloit avoir peur que les autres ne les trouvassent pas assez fortes & convaincantes.

1. Voïez l'objection, pag. 187. no. n. 1. Mais je dirai d'abord en quel lieu j'ai commencé de prouver comment, *de ce que je ne connois rien autre chose qui appartienne à mon essence*, c'est-à-dire, à l'essence de mon esprit, *sinon que je suis une chose qui pense; il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose*

qui en effet lui appartienne. C'est au même lieu où j'ai prouvé que Dieu est, ou existe, ce Dieu, dis-je, qui peut faire toutes les choses que je conçois clairement & distinctement comme possibles.

Car quoique peut-estre il y ait en moi plusieurs choses que je ne connois pas encore (comme en effet je supposois en ce lieu-là que je ne sçavois pas encore que l'esprit eût la force de mouvoir le corps, ou qu'il lui fût substantiellement uni) néanmoins d'autant que ce que je connois estre en moi, me suffit pour subsister avec cela seul, je suis assuré que Dieu me pouvoit créer sans les autres choses que je ne connois pas encore, & partant que ces autres choses n'appartiennent point à l'essence de mon esprit.

Car il me semble qu'aucune des choses sans lesquelles une autre peut-estre, n'est comprise en son essence, & encore que l'esprit soit de l'essence de l'homme, il n'est pas néanmoins à proprement parler de l'essence de l'esprit, qu'il soit uni au corps humain. 2. Voyez l'obj. pag. 191. n. 2.

Il faut aussi que j'explique ici quelle est ma pensée, lorsque je dis, *qu'on ne peut pas inferer une distinction réelle*

entre deux choses, de ce que l'une est conçûë sans l'autre par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais seulement de ce que chacune d elles est conceuë sans l'autre pleinement, ou comme une chose complete.

Car je n'estime pas que pour établir une distinction réelle entre deux choses, il soit besoin d'une connoissance entiere & parfaite, comme le prétend Monsieur Arnaud; mais il y a en cela cette difference, qu'une connoissance, pour estre *entiere & parfaite*, doit contenir en soi toutes & chacunes les proprietez qui sont dans la chose connuë: Et c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul qui sçache qu'il a les connoissances entieres & parfaites de toutes choses.

Mais quoiqu'un entendement créé ait peut-estre en effet les connoissances entieres & parfaites de plusieurs choses, néanmoins jamais il ne peut sçavoir qu'il les a, si Dieu même ne le lui revele particulierement; car pour faire qu'il ait une connoissance pleine & entiere de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connoître qui est en lui, égale cette chose, ce qui se peut faire aisément: Mais pour faire qu'il sçache qu'il a

une telle connoissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose, que ce qu'il en connoît, il faut que par sa puissance de connoître, il égale la puissance infinie de Dieu: ce qui est entierement impossible.

Or pour connoître la distinction réelle qui est entre deux choses, il n'est pas necessaire que la connoissance que nous avons de ces choses soit entiere & parfaite, si nous ne sçavons en même tems qu'elle est telle: mais nous ne le pouvons jamais sçavoir, comme je viens de prouver; donc il n'est pas necessaire qu'elle soit entiere & parfaite.

C'est pourquoi, où j'ai dit *qu'il ne suffit pas qu'une chose soit conçûë sans une autre par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement*, je n'ai pas pensé que de-là l'on pût inferer, que pour établir une distinction réelle, il fut besoin d'une connoissance entiere & parfaite, mais seulement d'une qui fût telle, que nous ne la rendissions point *imparfaite & defectueuse* par l'abstraction & restriction de nôtre esprit.

Car il y a bien de la difference entre avoir une connoissance entierement parfaite, de laquelle personne

ne peut jamais estre assuré, si Dieu même ne le lui revele; & avoir une connoissance parfaite jusqu'à ce point, que nous sçachions qu'elle n'est point renduë imparfaite par aucune abstraction de nôtre esprit.

Ainsi, quand j'ai dit qu'il falloit concevoir *pleinement* une chose, ce n'étoit pas mon intention de dire que nôtre conception devoit estre entiere & parfaite; mais seulement que nous la devions assez connoître, pour sçavoir qu'elle étoit *complete*.

Ce que je pensois estre manifeste, tant par les choses que j'avois dit auparavant, que par celles qui suivent immediatement après: Car j'avois distingué un peu auparavant les Estres incomplets de ceux qui sont complets, & j'avois dit *qu'il étoit necessaire que chacune des choses qui sont distinguées réellement, fût conçuë comme un Estre par soi, & distinct de tout autre.*

Et un peu après, au même sens que j'ai dit que je concevois *pleinement* ce que c'est que le corps, j'ai ajoûté au même lieu que je concevois aussi que l'esprit *est une chose complete*, prenant ces deux façons de parler, *concevoir pleinement*, & *concevoir que c'est une chose complete*, en une seule & mê-

me signification.

Mais on peut ici demander avec raison ce que j'entens par *une chose complete*, & comment je prouve que *pour la distinction réelle, il suffit que deux choses soient conceuës l'une sans l'autre comme deux choses completes.*

A la premiere demande je répons, que par *une chose complete*, je n'entens autre chose qu'une substance revêtuë de formes, ou d'attributs, qui suffisent pour me faire connoître qu'elle est une substance.

Car comme j'ai déja remarqué ailleurs, nous ne connoissons point les substances immediatement par elles-mêmes, mais de ce que nous appercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent estre attachez à quelques choses pour exister, nous appellons du nom de *Substance*, cette chose à laquelle ils sont attachez.

Que si aprés cela nous voulions dépoüiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connoître, nous détruirions toute la connoissance que nous en avons, & ainsi nous pourrions bien à la verité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisteroit qu'en paroles, desquelles nous

ne concevrions pas clairement & distinctement la signification.

Je sçai bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incompletes*; mais si on les appelle ainsi, parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules, & sans estre soûtenuës par d'autres choses, je confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction qu'elles soient des substances, c'est-à-dire, des choses qui subsistent par soi, & qu'elles soient aussi incompletes, c'est-à-dire, des choses qui ne peuvent pas subsister par soi. Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeller incomplet, non qu'elles ayent rien d'incompletes, en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance, avec laquelle elles composent un tout par soi, & distinct de tout autre.

Ainsi la main est une substance incomplete, si vous la rapportez à tout le corps dont elle est partie; mais si vous la considerez toute seule elle est une substance complete. Et pareillement l'esprit & le corps sont des substances incompletes, lorsqu'ils sont rapportez à l'homme qu'ils composent, mais étant considerez séparement

ils sont des substances completes.

Car tout ainsi qu'estre étendu, divisible, figuré, &c. sont des formes ou des attributs par le moïen desquels je connois cette substance qu'on appelle *corps*: de même estre intelligent, voulant, doutant, &c. sont des formes par le moïen desquelles je connois cette substance qu'on appelle *Esprit*; Et je ne comprens pas moins que la substance qui pense, est une chose complete, que je comprens que la substance étenduë en est une.

Et ce que Monsieur Arnaud a ajoûté, ne se peut dire en façon quelconque, à sçavoir, que peut-estre le corps se rapporte à l'esprit, comme le genre à l'espece: Car encore que le genre puisse estre conçû sans cette particuliere difference specifique, ou sans celle-là, l'espece toute-fois ne peut en aucune façon estre conçûë sans le genre.

Ainsi par exemple, nous concevons aisément la figure sans penser au cercle (quoique cette conception ne soit pas distincte, si elle n'est rapportée à quelque figure particuliere, ni d'une chose complete, si elle ne comprend la nature du corps) mais nous ne pouvons concevoir aucune diffe-

rence ſpecifique du cercle, que nous ne penſions en même tems à la figure.

Au lieu que l'eſprit peut eſtre conçû diſtinctement, & pleinement, c'eſt-à-dire, autant qu'il faut pour eſtre tenu pour une choſe complete, ſans aucune de ces formes, ou attributs, au moïen deſquels nous reconnoiſſons que le corps eſt une ſubſtance, comme je penſe avoir ſuffiſamment démontré dans la ſeconde Meditation; Et le corps eſt auſſi conçû diſtinctement, & comme une choſe complete, ſans aucune des choſes qui appartiennent à l'eſprit.

Ici néanmoins Monſieur Arnaud paſſe plus avant & dit, *encore que je puiſſe acquerir quelque notion de moi-même ſans la notion du corps, il ne reſulte pas néanmoins de-là, que cette notion ſoit complete & entiere, en telle ſorte que je ſois aſſûré que je ne me trompe point, lorſque j'exclus le corps de mon eſſence.*

Ce qu'il explique par l'exemple du triangle inſcrit au demi cercle, que nous pouvons clairement & diſtinctement concevoir eſtre rectangle, encore que nous ignorions, ou même que nous nïons, que le quarré de ſa baze ſoit

égal aux quarrez des côtez, & néanmoins on ne peut pas de-là inferer qu'on puiſſe faire un triangle rectangle, duquel le quarré de la baze ne ſoit pas égal aux quarrez des côtez.

Mais pour ce qui eſt de cet exemple, il differe en pluſieurs façons de la choſe propoſée. Car, *premierement*, encore que peut-eſtre par un triangle on puiſſe entendre une ſubſtance dont la figure eſt triangulaire, certes la proprieté d'avoir le quarré de la baze égal aux quarrez des côtez, n'eſt pas une ſubſtance, & partant chacune de ces deux choſes ne peut pas eſtre entenduë comme une choſe complete, ainſi que le ſont *l'eſprit* & le *corps*: Et même cette proprieté ne peut pas eſtre appellée une choſe, au même ſens que j'ai dit *que c'eſt aſſez que je puiſſe concevoir une choſe* (c'eſt à ſçavoir une choſe complete) *ſans une autre, &c.* Comme il eſt aiſé de voir par ces paroles qui ſuivent; *De plus je trouve en moi des facultez, &c.* Car je n'ai pas dit que ces facultez fuſſent *des choſes*, mais j'ai voulu expreſſement faire diſtinction entre les choſes, c'eſt-à-dire, entre les ſubſtances, & les modes de ces choſes, c'eſt-à-dire, les facultez de ces ſubſtances.

En second lieu, encore que nous puissions clairement & distinctement concevoir que le triangle au demy cercle est rectangle, sans appercevoir que le quarré de sa baze est égal aux quarrez des côtez ; néanmoins nous ne pouvons pas concevoir ainsi clairement un triangle duquel le quarré de la baze soit égal aux quarrez des côtez, sans que nous appercevions en même tems qu'il est rectangle : Mais nous concevons clairement & distinctement l'esprit sans le corps, & reciproquement le corps sans l'esprit.

En troisiéme lieu, encore que le concept, ou l'idée du triangle inscrit au demi cercle, puisse être telle, qu'elle ne contienne point l'égalité qui est entre le quarré de la baze & les quarrez des côtez, elle ne peut pas néanmoins estre telle, que l'on conçoive que nulle proportion qui puisse être entre le quarré de la baze, & les quarrez des côtez, n'appartient à ce triangle ; & partant tandis que l'on ignore quelle est cette proportion, on n'en peut nier aucune que celle qu'on connoît clairement ne lui point appartenir, ce qui ne peut jamais estre entendu de la proportion

d'égalité qui est entr'eux.

Mais il n'y a rien de contenu dans le concept du corps de ce qui appartient à l'esprit, & reciproquement dans le concept de l'esprit rien n'est compris de ce qui appartient au corps.

C'est pourquoi bien que j'aïe dit, *que c'est assez que je puisse concevoir clairement & distinctement une chose sans une autre, &c.* On ne peut pas pour cela former cette mineure. *Or est-il que je conçois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle, encore que je doute, ou que je nie que le quarré de sa baze soit égal aux quarrez des côtez, &c.*

Premierement, parce que la proportion qui est entre le quarré de la baze, & les quarrez des côtez n'est pas une chose complete.

Secondement, parce que cette proportion d'égalité ne peut être clairement entenduë que dans un triangle rectangle.

Et en troisiéme lieu, parce qu'un triangle même ne sçauroit estre distinctement conçû, si on nie la proportion qui est entre les quarrez de ses côtez & de sa baze.

Mais maintenant il faut passer à la

seconde demande, & montrer comment il est vrai *que de cela seul que je conçois clairement & distinctement une substance sans une autre, je suis assûré qu'elles s'excluënt mutuellement l'une l'autre, & sont réellement distinctes*, ce que je montre en cette sorte.

La notion *de la substance* est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire, sans le secours d'aucune autre substance, & il n'y a jamais eu personne qui ait conçû deux substances par deux differents concepts, qui n'ait jugé qu'elles étoient réellement distinctes.

C'est pourquoi si je n'eusse point cherché de certitude plus grande que la vulgaire, je me fusse contenté d'avoir montré en la seconde Meditation, que *l'esprit* est conçû comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribuë rien de ce qui appartient au corps, & qu'en même façon *le corps* est conceu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribuë rien de ce qui appartient à l'esprit: Et je n'aurois rien ajoûté davantage pour prouver que l'esprit est réellement distingué du corps: d'autant que nous avons coûtume de juger que toutes les cho-

ses sont en effet, & selon la verité telles qu'elles paroissent à nôtre pensée.

Mais d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ai proposez dans ma premiere Meditation, celui-ci en étoit un, à sçavoir, que je ne pouvois estre assûré *que les choses fussent en effet, & selon la verité telles que nous les concevons*, tandis que je supposois que je ne connoissois pas l'Auteur de mon origine, tout ce que j'ai dit de Dieu & de la verité dans la 3. 4. & 5. Meditation, sert à cette conclusion de la réelle distinction *de l'esprit* d'avec *le corps*, laquelle enfin j'ai achevée dans la sixiéme.

Je conçois fort bien, dit Monsieur Arnaud, *la nature du triangle inscrit dans le demi cercle, sans que je sçache que le quarré de sa baze est égal aux quarrez des côtez*. A quoi je répons que ce triangle peut veritablement estre conceu, sans que l'on pense à la proportion qui est entre le quarré de sa baze, & les quarrez de ses côtez; mais qu'on ne peut pas concevoir que cette proportion doive estre niée de ce triangle, c'est-à-dire, qu'elle n'appartient point à sa nature. Or il n'en est pas de même de l'esprit; Car non-

seulement nous concevons qu'il est sans le corps, mais aussi nous pouvons nier qu'aucune des choses qui appartiennent au corps, appartienne à l'esprit; car c'est le propre & la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre.

Et ce que Monsieur Arnaud a ajoûté ne m'est aucunement contraire, à sçavoir, *que ce n'est pas merveille, si lorsque de ce que je pense je viens à conclure que je suis, l'idée que de-là je forme de moi-même, me represente seulement comme une chose qui pense :* Car de la même façon lorsque j'examine la nature du corps, je ne trouve rien en elle qui ressente la pensée; & on ne sçauroit avoir un plus fort argument de la distinction de deux choses, que lorsque venant à les considerer toutes deux séparement, nous ne trouvons aucune chose dans l'une qui ne soit entiement differente de ce qui se trouve en l'autre.

Je ne vois pas aussi pourquoi *cet argument semble prouver trop*; car je ne pense pas que pour montrer qu'une chose est réellement distincte d'une autre, on puisse rien dire de moins, sinon que par la toute-puissance de Dieu elle en peut estre séparée : & il m'a semblé que j'avois pris garde assez soigneusement, à ce que personne ne put pour cela penser *que l'homme n'est rien qu'un esprit usant, ou se servant du corps.*

Car même dans cette sixiéme Meditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni : & pour le prouver je me suis servi de raisons qui sont telles, que je n'ai point souvenance d'en avoir jamais lû ailleurs de plus fortes, & convaincantes.

Et comme celui qui diroit que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps, ne nieroit pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier, & que celui qui dit que ce même bras est de l'essence de l'homme entier, ne donne pas pour cela occasion de croire qu'il ne peut pas subsister par soi, ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut estre sans le corps : ni avoir aussi trop peu dit, en disant qu'il lui est substantiellement uni; parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire & distincte idée, ou concept de l'esprit seul, comme d'une

chose complete ; c'est pourquoi le concept de l'esprit differe beaucoup de celui de la superficie, & de la ligne qui ne peuvent pas estre ainsi entenduës commes des choses completes, si outre la longueur & la largeur, on ne leur attribuë aussi la profondeur.

Et enfin de ce que *la faculté de penser est assoupie dans les enfans, & que dans les foux elle est*, non pas à la verité *éteinte*, mais TROUBLE'E, il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels qu'elle ne puisse estre sans eux. Car de ce que nous voïons souvent qu'elle est empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux ; & il n'est pas possible d'en donner aucune raison, tant legere qu'elle puisse estre.

Je ne nie pas néanmoins que cette étroite liaison de l'esprit & du corps que nous experimentons tous les jours, ne soit cause que nous ne découvrons pas aisément, & sans une profonde meditation, la distinction réelle qui est entre l'un & l'autre.

Mais à mon jugement, ceux qui repasseront souvent dans leur esprit les choses que j'ai écrites dans ma se-

conde Meditation, se persuaderont aisément que l'esprit n'est pas distingué du corps par une seule fiction, ou abstraction, de l'entendement ; mais qu'il est connû comme une chose distincte, parce qu'il est tel en effet.

Je ne répons rien à ce que Monsieur Arnauld a ici ajoûté touchant l'immortalité de l'ame, puisque cela ne m'est point contraire ; mais pour ce qui regarde les ames des bestes, quoique leur consideration ne soit pas de ce lieu, & que sans l'explication de toute la Physique je n'en puisse dire davantage que ce que j'ai déja dit dans la cinquiéme partie de mon Traité de la Methode : Toutefois je dirai encore ici qu'il me semble que c'est une chose fort remarquable, qu'aucun mouvement ne se peut faire, soit dans les corps des bestes, soit même dans les nôtres, si ces corps n'ont en eux tous les organes & instrumens, par le moïen desquels ces mêmes mouvemens pourroient aussi être accomplis dans une machine ; en sorte que même dans nous, ce n'est pas l'esprit (ou l'ame) qui meut immediatement les membres exterieurs, mais seulement il peut déterminer le cours de cette liqueur fort subtile, qu'on nomme les esprits

animaux, laquelle coulant continuellement du cœur par le cerveau dans les muscles, est la cause de tous les mouvemens de nos membres; & souvent en peut causer plusieurs differens, aussi facilement les uns que les autres. Et même il ne le détermine pas toûjours, car entre les mouvemens qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit, comme sont le batement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment; & même en ceux qui sont éveillez, le marcher, chanter, & autres actions semblables, quand elles se font sans que l'esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut, presentent leurs mains les premieres pour sauver leur teste, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action; & elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens étant touchez par le danger present, causent quelque changement en leur cerveau, qui détermine les esprits animaux à passer de-là dans les nerfs, à la façon qui est requise pour produire ce mouvement, tout de même que dans une machine, & sans que l'esprit le puisse empêcher,

Or, puisque nous experimentons cela en nous-mêmes; pourquoi nous étonneront-nous tant, si la lumiere reflêchie du corps d'un loup dans les yeux d'une brebis, a la même force pour exciter en elle le mouvement de la fuite?

Après avoir remarqué cela, si nous voulons un peu raisonner pour connoître si quelques mouvements des bestes sont semblables à ceux qui se font en nous par le ministere de l'esprit, ou bien à ceux qui dépendent seulement des esprits animaux, & de la disposition des organes, il faut considerer les differences qui sont entre les uns & les autres, lesquelles j'ai expliquées dans la cinquiéme partie du discours de la Methode, car je ne pense pas qu'on en puisse trouver d'autres; & alors on verra facilement que toutes les actions des bestes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que nôtre esprit y contribuë.

A raison de quoi nous serons obligez de conclure, que nous ne connoissons en effet en elles aucun autre principe de mouvement que la seule disposition des organes, & la continuelle affluence des esprits animaux produits

par la chaleur du cœur, qui attenuë, & subtilise le sang; & ensemble nous reconnoistrons que rien ne nous a cidevant donné occasion de leur en attribuer un autre, sinon, que ne distinguant pas ces deux principes du mouvement, & voïant que l'un, qui dépend seulement des esprits animaux & des organes, est dans les bêtes aussi-bien que dans nous, nous avons crû inconsiderément que l'autre, qui dépend de l'esprit & de la pensée, étoit aussi en elles.

Et certes, lorsque nous nous sommes persuadez quelque chose dés nôtre jeunesse, & que nôtre opinion s'est fortifiée par le tems, quelques raisons qu'on employe par après pour nous en faire voir la fausseté, ou plûtôt quelque fausseté que nous remarquions en elle, il est néanmoins trés difficile de l'ôter entierement de nôtre créance, si nous ne les repassons souvent en nôtre esprit, & ne nous accoûtumons ainsi à déraciner peu à peu, ce que l'habitude à croire, plûtôt que la raison, avoit profondément gravé en nôtre esprit.

RÉPONSE

A l'autre partie, *de Dieu.*

JUsques ici j'ai tâché de résoudre les argumens qui m'ont été proposez par Monsieur Arnaud, & me suis mis en devoir de soûtenir tous ses efforts, mais désormais imitant ceux qui ont à faire à un trop fort Adversaire, je tâcherai plûtôt d'éviter les coups, que de m'opposer directement à leur violence.

Il traite seulement de trois choses dans cette partie, qui peuvent facilement estre accordées selon qu'il les entend, mais je les prenois en un autre sens lorsque je les ai écrites, lequel sens me semble aussi pouvoir être reçû comme veritable.

La premiere est, *que quelques idées sont materiellement fausses*; c'est-à-dire, selon mon sens, qu'elles sont telles qu'elles donnent au jugement matiere ou occasion d'erreur; mais lui considerant les idées prises formellement, soûtient qu'il n'y a en elles aucune fausseté. 2 Voïez l'objection, p. 203.

La seconde, *que Dieu est par soi positivement, & comme par une cause,*

ou j'ai seulement voulu dire que la raison pour laquelle Dieu n'a besoin d'aucune cause efficiente pour exister, est fondée en une chose positive, à sçavoir dans l'immensité même de Dieu, qui est la chose la plus positive qui puisse estre; mais lui prenant la chose autrement, prouve que Dieu n'est point produit par soi-même, & qu'il n'est point conservé par une action positive de la cause efficiente; dequoi je demeure aussi d'accord.

Enfin la troisiéme est, *qu'il ne peut y avoir rien dans nôtre esprit dont nous n'ayons connoissance*, ce que j'ai entendu des operations, & lui nie des puissances.

Mais je tâcherai d'expliquer tout ceci plus au long. Et premierement où il dit, *que si le froid est seulement une privation, il ne peut y avoir d'idée qui me le represente comme une chose positive*, il est manifeste qu'il parle de l'idée prise *formellement*.

3. Voyez l'objection, p. 103. nomb. 5.

Car puisque les idées mêmes ne sont rien que des formes, & qu'elles ne sont point composées de matiere, toutes & quantes fois qu'elles sont considerées en tant qu'elles representent quelque chose, elles ne sont pas prises *materiellement*, mais *formellement*;

que si on les consideroit, non pas en tant qu'elles representent une chose, ou un autre, mais seulement comme étant des operations de l'entendement, on pourroit bien à la verité dire qu'elles seroient prises materiellement, mais alors elles ne se rapporteroient point du tout à la verité, ni à la fausseté des objets.

C'est pourquoi je ne pense pas qu'elles puissent estre dites materiellement fausses, en un autre sens que celui que j'ai déja expliqué; C'est à sçavoir, soit que le froid soit une chose positive, soit qu'il soit une privation, je n'ai pas pour cela une autre idée de lui, mais elle demeure en moi la même que j'ai toûjours eu; laquelle je dis me donner matiere ou occasion d'erreur, s'il est vrai que le froid soit une privation, & qu'il n'ait pas autant de réalité que la chaleur; d'autant que venant à considerer l'une & l'autre de ces idées, selon que je les ai reçûës des sens, je ne puis reconnoître qu'il y ait plus de réalité qui me soit representée par l'une que par l'autre.

Et certes *je n'ai pas confondu le jugement avec l'idée*: car j'ai dit qu'en celle-ci se rencontroit une fausseté *materielle*, mais dans le jugement il

ne peut y en avoir d'autre qu'une *formelle*. Et quand il dit que *l'idée du froid est le froid même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement*; Je pense qu'il faut user de distinction; car il arrive souvent dans les idées obscures & confuses, entre lesquelles celles du froid & de la chaleur doivent estre mises, qu'elles se rapportent à d'autres choses qu'à celles dont elles sont veritablement les idées.

Ainsi si le froid est seulement une privation, l'idée du froid n'est pas le froid même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement, mais quelque autre chose qui est prise faussement pour cette privation; sçavoir est, un certain sentiment qui n'a aucun estre hors de l'entendement.

Il n'en est pas de même de l'idée de Dieu, au moins de celle qui est claire & distincte, parce qu'on ne peut pas dire qu'elle se rapporte à quelque chose à quoi elle ne soit pas conforme.

Quant aux idées confuses des Dieux qui sont forgées par les Idolâtres, je ne vois pas pourquoi elles ne pourroient point aussi estre dites materiellement fausses, en tant qu'elles servent de matiere à leurs faux jugemens.

Combien qu'à dire vrai, celles qui ne donnent pour ainsi dire, au jugement aucune occasion d'erreur, ou qui la donnent fort legere, ne doivent pas avec tant de raison, estre dites materiellement fausses, que celles qui la donnent fort grande; Or il est aisé de faire voir par plusieurs exemples, qu'il y en a qui donnent une bien plus grande occasion d'erreur les unes que les autres.

Car elle n'est pas si grande en ces idées confuses que nôtre esprit invente lui-même (telles que sont celles des faux Dieux) qu'en celles qui nous sont offertes confusément par les sens, comme sont les idées du froid & de la chaleur, s'il est vrai, comme j'ai dit qu'elles ne representent rien de réel.

Mais la plus grande de toutes est dans ces idées qui naissent de l'appetit sensitif. Par exemple, l'idée de la soif dans un hydropique ne lui est-elle pas en effet occasion d'erreur, lorsqu'elle lui donne sujet de croire que le boire lui sera profitable, qui toutefois lui doit estre nuisible?

Mais Monsieur Arnauld demande ce que cette idée du froid me represente, laquelle j'ai dit estre materielle-

mentf aufſe : *Car*, dit-il, *ſi elle repreſente une privation, donc elle eſt vraïe, ſi un eſtre poſitif, donc elle n'eſt pas l'idée du froid.* Ce que je lui accorde, mais je ne l'appelle fauſſe, que parce qu'étant obſcure & confuſe, je ne puis diſcerner ſi elle me repreſente quelque choſe, qui hors de mon ſentiment ſoit poſitive, ou non; c'eſtpourquoi j'ai occaſion de juger que c'eſt quelque choſe de poſitif, quoique peut-eſtre ce ne ſoit qu'une ſimple privation.

Et partant il ne faut pas demander *quelle eſt la cauſe de cet eſtre poſitif objectif, qui ſelon mon opinion fait que cette idée eſt materiellemet fauſſe* : d'autant que je ne dis pas qu'elle ſoit faite materiellement fauſſe par quelque être poſitif, mais par la ſeule obſcurité, laquelle néanmoins a pour ſujet & fondement un eſtre poſitif, à ſçavoir le ſentiment même.

Et de vrai cet eſtre poſitif eſt en moi, en tant que je ſuis une choſe vraïe, mais l'obſcurité laquelle ſeule me donne occaſion de juger que l'idée de ce ſentiment repreſente quelque objet hors de moi, qu'on appelle froid, n'a point de cauſe réelle, mais elle vient ſeulement de ce que ma nature n'eſt pas entierement parfaite.

Et cela ne renverſe en façon quelconque mes fondemens. Mais ce que j'aurois le plus à craindre, ſeroit que ne m'étant jamais beaucoup arrêté à lire les livres des Philoſophes, je n'aurois peut-eſtre pas ſuivi aſſez exactement leur façon de parler, lorſque j'ai dit que ces idées, qui donnent au jugement matiere ou occaſion d'erreur, étoient *materiellement fauſſes*, ſi je ne trouvois que ce mot, *materiellement* eſt pris en la même ſignification par le premier Auteur qui m'eſt tombé par hazard entre les mains pour m'en éclaircir; c'eſt Suarez en la diſpute 9. ſection 2. n. 4.

Mais paſſons aux choſes que Monſieur Arnauld déſapprouve le plus, & qui toutefois me ſemblent meriter le moins ſa cenſure, c'eſt à ſçavoir, où j'ai dit *qu'il nous étoit loiſible de penſer que Dieu fait en quelque façon la même choſe à l'égard de ſoi-même, que la cauſe efficiente à l'égard de ſon effet.* 4. Voyez l'objection, p. 206. nom 4.

Car par cela même j'ai nié ce qui lui ſemble un peu hardi, & n'être pas veritable, à ſçavoir que Dieu ſoit la cauſe efficiente de ſoi-même; parce qu'en diſant *qu'il fait en quelque façon la même choſe*, j'ai montré que je ne

croïois pas que ce fut entierement la même : Et en mettant devant ces paroles, *Il nous eſt tout-à-fait loiſible de penſer,* J'ai donné à connoître que je n'expliquois ainſi ces choſes, qu'à cauſe de l'imperfection de l'eſprit humain.

Mais qui plus eſt, dans tout le reſte de mes écrits, j'ai toûjours fait la même diſtinction: Car dès le commencement où j'ai dit *qu'il n'y a aucune choſe dont on ne puiſſe rechercher la cauſe efficiente*, j'ai ajoûté, *Ou ſi elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas beſoin*; leſquelles paroles témoignent aſſez que j'ai penſé que quelque choſe exiſtoit, qui n'a pas beſoin de cauſe efficiente.

Or quelle choſe peut eſtre telle; excepté Dieu? Et même un peu après j'ai dit *qu'il y avoit en Dieu une ſi grande & ſi inépuiſable puiſſance, qu'il n'a jamais eû beſoin d'aucun ſecours pour exiſter, & qu'il n'en a pas encore beſoin pour eſtre conſervé en telle ſorte qu'il eſt en quelque façon la cauſe de ſoi-même.*

Là où ces paroles, *la cauſe de ſoi-même*, ne peuvent en façon quelconque eſtre entenduës de la cauſe efficiente, mais ſeulement que cette puiſſance inépuiſable qui eſt en Dieu, eſt la cauſe ou la raiſon pour laquelle il n'a pas beſoin de cauſe.

Et d'autant que cette puiſſance inépuiſable, ou cette immenſité d'eſſence eſt *très-poſitive*, pour cela j'ai dit que la cauſe, ou la raiſon pour laquelle Dieu n'a pas beſoin de cauſe, eſt *poſitive.* Ce qui ne ſe pourroit dire en même façon d'aucune choſe finie, encore qu'elle fut très-parfaite en ſon genre.

Car ſi on diſoit qu'une choſe finie fut *par ſoi*, cela ne pourroit être entendu que d'une façon *négative*, d'autant qu'il ſeroit impoſſible d'apporter aucune raiſon qui fut tirée de la nature poſitive de cette choſe, pour laquelle nous dûſſions concevoir qu'elle n'auroit pas beſoin de cauſe efficiente.

Et ainſi en tous les autres endroits j'ai tellement comparé la cauſe formelle, ou la raiſon priſe de l'eſſence de Dieu, qui fait qu'il n'a pas beſoin de cauſe pour exiſter, ni pour eſtre conſervé, avec la cauſe efficiente, ſans laquelle les choſes finies ne peuvent exiſter, que par tout il eſt aiſé de connoître de mes propres termes, qu'elle eſt tout-à-fait differente de la cauſe efficiente.

Et il ne ſe trouvera point d'endroit

où j'aïe dit que Dieu ſe conſerve par une influence poſitive, ainſi que les choſes créées ſont conſervées par lui ; mais bien ſeulement ai-je dit que l'immenſité de ſa puiſſance, ou de ſon eſſence, qui eſt la cauſe pourquoi il n'a pas beſoin de conſervateur, eſt une choſe *poſitive*.

Et partant je puis facilement admettre tout ce que Monſieur Arnaud apporte pour prouver que Dieu n'eſt pas la cauſe efficiente de ſoi-même, & qu'il ne ſe conſerve pas par aucune influence poſitive, ou bien par une continuelle réproduction de ſoi-même, qui eſt tout ce que l'on peut inferer de ſes raiſons.

Mais il ne niera pas auſſi, comme j'eſpere, que cette immenſité de puiſſance, qui fait que Dieu n'a pas beſoin de cauſe pour exiſter, eſt en lui une choſe *poſitive*, & que dans toutes les autres choſes on ne peut rien concevoir de ſemblable, qui ſoit *poſitif*, à raiſon dequoi elles n'aïent pas beſoin de cauſe efficiente pour exiſter ; ce que j'ai ſeulement voulu ſignifier, lorſque j'ai dit qu'aucune choſe ne pouvoit être conçûë, exiſter *par ſoi*, que *négativement*, hormis Dieu ſeul ; Et je n'ai pas eu beſoin de rien avancer davantage pour répondre à la difficulté qui m'étoit propoſée.

Mais d'autant que Monſieur Arnaud m'avertit ici ſi ſerieuſement, *qu'il y aura peu de Theologiens qui ne s'offenſent de cette propoſition, à ſçavoir, que Dieu eſt par ſoi poſitivement, & comme par une cauſe* ; Je dirai ici la raiſon pourquoi cette façon de parler eſt à mon avis, non-ſeulement très-utile en cette queſtion, mais même neceſſaire, & fort éloignée de tout ce qui pourroit donner lieu ou occaſion de s'en offenſer.

Je ſçai que nos Theologiens traitans des choſes Divines, ne ſe ſervent point du nom *de cauſe*, lorſqu'il s'agit de la proceſſion des Perſonnes de la très-Sainte Trinité, & que là où les Grecs ont mis indifferemment αἴτιον, & ἀρχὴν, ils aiment mieux uſer du ſeul nom *de principe*, comme très-general, de peur que de-là ils ne donnent occaſion de juger que le Fils eſt moindre que le Pere.

Mais où il ne peut y avoir une ſemblable occaſion d'erreur ; & lorſqu'il ne s'agit pas des perſonnes de la Trinité, mais ſeulement de l'unique eſſence de Dieu, je ne vois pas pourquoi il faille tant fuir le nom *de cauſe*, prin-

cipalement lorſqu'on en eſt venu à ce point, qu'il ſemble très-utile de s'en ſervir, & en quelque façon neceſſaire.

Or, ce nom ne peut eſtre plus utilement employé que pour démontrer l'exiſtence de Dieu; & la neceſſité de s'en ſervir ne peut eſtre plus grande, que ſi ſans en uſer on ne la peut clairement démontrer.

Et je penſe qu'il eſt manifeſte à tout le monde, que la conſideration de la cauſe efficiente eſt le premier & principal moyen, pour ne pas dire le ſeul & l'unique, que nous aïons pour prouver l'exiſtence de Dieu.

Or, nous ne pouvons nous en ſervir, ſi nous ne donnons licence à nôtre eſprit de rechercher les cauſes efficientes de toutes les choſes qui ſont au monde, ſans en excepter Dieu même; car pour quelle raiſon l'excepterions-nous de cette recherche, avant qu'il ait été prouvé qu'il exiſte.

On peut donc demander de chaque choſe ſi elle eſt *par ſoi* ou *par autrui*; & certes par ce moyen on peut conclure l'exiſtence de Dieu, quoi qu'on n'explique pas en termes formels & précis, comment on doit entendre ces paroles, *eſtre par ſoi.*

Car tous ceux qui ſuivent ſeulement

la conduite de la lumiere naturelle, forment tout auſſi-tôt en eux dans cette rencontre un certain concept qui paarticipe de la cauſe efficiente, & de la formelle, & qui eſt commun à l'une & à l'autre; c'eſt à ſçavoir que ce qui eſt *par autrui*, eſt par lui comme par une cauſe efficiente; & que ce qui eſt *par ſoi*, eſt comme par une cauſe formelle; c'eſt-à-dire, parce qu'il a une telle nature, qu'il n'a pas beſoin de cauſe efficiente, c'eſtpourquoi je n'ai pas expliqué cela dans mes Meditations, & je l'ai obmis, comme étant une choſe de ſoi manifeſte, & qui n'avoit pas beſoin d'aucune explication.

Mais lorſque ceux qu'une longue accoûtumance a confirmez dans cette opinion de juger que rien ne peut eſtre la cauſe efficiente de ſoi-même, & qui ſont ſoigneux de diſtinguer cette cauſe de la formelle, voïent que l'on demande ſi quelque choſe eſt *par ſoi*, il arrive aiſément que ne portant leur eſprit qu'à la ſeule cauſe efficiente proprement priſe, ils ne penſent pas que ce mot *par ſoi*, doive eſtre entendu comme *par une cauſe*, mais ſeulement négativement & comme ſans cauſe; en ſorte qu'ils penſent qu'il y a quelque choſe qui exiſte, de laquelle on ne doit

point demander pourquoi elle existe.

Laquelle interpretation du mot *par soi*, si elle étoit receuë, nous ôteroit le moyen de pouvoir démontrer l'existence de Dieu par les effets, comme il a été fort bien prouvé par l'Auteur des premieres Objections, c'est pourquoi elle ne doit aucunement estre admise.

Mais pour y répondre pertinemment, j'estime qu'il est necessaire de montrer qu'entre *la cause efficiente* proprement dite, & *point de cause*, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à sçavoir, *l'Essence positive d'une chose*, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre en la même façon que nous avons coûtume d'étendre en Geometrie le concept d'une ligne circulaire la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite; ou le concept d'un polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de côtez, au concept du cercle.

Et je ne pense pas que j'eusse jamais pû mieux expliquer cela, que lorsque j'ai dit, *que la signification de la cause efficiente ne doit pas estre restrainte en cette question à ces causes qui sont differentes de leurs effets, ou qui les precedent en tems; tant parce que ce seroit*

une chose frivole & inutile, puisqu'il n'y a personne qui ne sçache, qu'une même chose ne peut pas être differente de soi-même, ni se preceder en tems, que parce que l'une de ces deux conditions peut être ôtée de son concept, la notion de la cause efficiente ne laissant pas de demeurer toute entiere.

Car qu'il ne soit pas necessaire qu'elle precede en tems son effet, il est évident, puisqu'elle n'a le nom & la nature de cause efficiente que lorsqu'elle produit son effet, comme il a déja été dit.

Mais de ce que l'autre condition ne peut pas aussi être ôtée, on doit seulement inferer que ce n'est pas une cause efficiente proprement dite, ce que j'avoüe, mais non pas que ce n'est point du tout une cause positive, qui par analogie puisse être rapportée à la cause efficiente, & cela est seulement requis en la question proposée. Car par la même lumiere naturelle, par laquelle je conçois que je me serois donné toutes les perfections dont j'ai en moi quelque idée, si je m'étois donné l'être, je conçois aussi que rien ne se le peut donner en la maniere qu'on a coûtume de restraindre la signification de la cause efficiente proprement dite,

à sçavoir, en sorte qu'une même chose en tant qu'elle se donne l'être, soit differente de soi-même en tant qu'elle le reçoit; parce qu'il y a de la contradiction entre ces deux choses, être le même, & non le même, ou different.

C'est pourquoi, lorsqu'on demande si quelque chose se peut donner l'être à soi-même, il faut entendre la même chose que si on demandoit, sçavoir si la nature, ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour estre, ou exister.

Et lorsqu'on ajoûte, *si quelque chose est telle elle se donnera toutes les perfections dont elle a les idées, s'il est vray qu'elle ne les ait pas encore;* Cela veut dire qu'il est impossible qu'elle n'ait pas actuellement toutes les perfections dont elle a les idées; d'autant que la lumiere naturelle nous fait connoître, que la chose dont l'essence est si immense qu'elle n'a pas besoin de cause efficiente pour être, n'en a pas aussi besoin pour avoir toutes les perfections dont elle a les idées, & que sa propre essence lui donne éminemment, tout ce que nous pouvons imaginer pouvoir estre donné à d'autres

choses par la cause efficiente.

Et ces mots, *si elle ne les a pas encore, elle se les donnera*, servent seulement d'explication; d'autant que par la même lumiere naturelle nous comprenons que cette chose ne peut pas avoir au moment que je parle, la vertu & la volonté de se donner quelque chose de nouveau, mais que son essence est telle, qu'elle a eu de toute éternité tout ce que nous pouvons maintenant penser qu'elle se donneroit, si elle ne l'avoit pas encore.

Et neanmoins toutes ces manieres de parler, qui ont rapport & analogie avec la cause efficiente, sont très-necessaires pour conduire tellement la lumiere naturelle, que nous concevions clairement ces choses: Tout ainsi qu'il y a plusieurs choses qui ont été démontrées par Archimede touchant la Sphere, & les autres figures composées de lignes courbes, par la comparaison de ces mêmes figures, avec celles qui sont composées de lignes droites; ce qu'il auroit eu peine à faire comprendre s'il en eût usé autrement.

Et comme ces sortes de démonstrations ne sont point desapprouvées, bien que la Sphere y soit considerée comme

une figure qui a plusieurs costez ; de même je ne pense pas pouvoir être ici repris, de ce que je me suis servi de l'analogie de la cause efficiente, pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu.

Et il n'y a pas lieu de craindre en ceci aucune occasion d'erreur ; d'autant que tout ce qui est le propre de la cause efficiente, & qui ne peut être étendu à la cause formelle, porte avec soi une manifeste contradiction, & partant ne pourroit jamais estre crû de personne, à sçavoir ; qu'une chose soit differente de soi-même, ou bien qu'elle soit ensemble la même chose, & non la même.

Et il faut remarquer que j'ai tellement attribué à Dieu la dignité d'être la cause, qu'on ne peut pas de-là inferer que je lui aïe aussi attribué l'imperfection d'être l'effet: car comme les Theologiens, lorsqu'ils disent que le pere est le *principe* du fils, n'avoüent pas pour cela que le fils soit *principié*, ainsi, quoique j'aïe dit que Dieu pouvoit en quelque façon estre dit *la cause de soi-même*, il ne se trouvera pas neanmoins que je l'aïe nommé en aucun lieu l'*effet de soi-même* ; Et ce d'autant

tant qu'on a de coûtume de rapporter principalement l'effet à la cause efficiente, & de le juger moins noble qu'elle, quoique souvent il soit plus noble que ses autres causes.

Mais lorsque je prens l'essence entiere de la chose pour la cause formelle; je ne suis en cela que les vestiges d'Aristote : Car au Livre 2. de ses Analyt. poster. chap. 16. ayant obmis la cause materielle, la premiere qu'il nomme est celle qu'il appelle *αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι*, ou comme l'ont tourné ses Interpretes *la cause formelle*, laquelle il étend à toutes les essences de toutes les choses, parce qu'il ne traite pas en ce lieu-là des causes du composé physique ; non plus que je fais ici, mais generalement des causes d'où l'on peut tirer quelque connoissance.

Or pour faire voir qu'il étoit malaisé dans la question proposée de ne point attribuer à Dieu le nom *de cause*, il n'en faut point de meilleure preuve, que de ce que Monsieur Arnauld ayant tâché de conclure par une autre voye la même chose que moi, il n'en est pas néanmoins venu à bout, au moins à mon jugement.

Car après avoir amplement montré

que Dieu n'eſt pas la cauſe efficiente de ſoi-même, parce qu'il eſt de la nature de la cauſe efficiente d'eſtre differente de ſon effet; ayant auſſi fait voir qu'il n'eſt pas par ſoi, *poſitivement*, entendant par ce mot *poſitivement*, une influence poſitive de la cauſe, & auſſi qu'à vrai dire il ne ſe conſerve pas ſoi-même, prenant le mot de *conſervation*, pour une continuelle reproduction de la choſe (de toutes leſquelles choſes je ſuis d'accord avec lui,) après tout cela il veut derechef prouver que Dieu ne doit pas eſtre dit la cauſe efficiente de ſoi-même; *parce que*, dit-il, *la cauſe efficiente d'une choſe n'eſt demandée qu'à raiſon de ſon exiſtence, & jamais à raiſon de ſon eſſence: Or eſt-il qu'il n'eſt pas moins de l'eſſence d'un eſtre infini d'exiſter, qu'il eſt de l'eſſence d'un triangle, d'avoir ſes trois angles égaux à deux droits; donc il ne faut non plus répondre par la cauſe efficiente, lorſqu'on demande pourquoi Dieu exiſte, que lorſqu'on demande pourquoi les trois angles d'un triangle ſont egaux à deux droits.*

Lequel ſyllogiſme peut aiſément eſtre renvoyé contre ſon Auteur, en cette maniere. Quoiqu'on ne puiſſe pas demander la cauſe efficiente à raiſon de l'eſſence, on la peut néanmoins demander à raiſon de l'exiſtence; mais en Dieu l'eſſence n'eſt point diſtinguée de l'exiſtence, donc on peut demander la cauſe efficiente de Dieu.

Mais pour concilier enſemble ces deux choſes, on doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu exiſte, il ne faut pas à la verité répondre par la cauſe efficiente proprement dite, mais ſeulement par l'eſſence même de la choſe, ou bien par la cauſe formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'exiſtence n'eſt point diſtinguée de l'eſſence, a un très-grand rapport avec la cauſe efficiente, & partant peut eſtre appellée quaſi cauſe efficiente.

Enfin il ajoûte, *qu'à celui qui demande la cauſe efficiente de Dieu, il faut répondre qu'il n'en a pas beſoin: & derechef à celui qui demande pourquoi il n'en a pas beſoin, il faut répondre, parce qu'il eſt un Eſtre infini duquel l'exiſtence eſt ſon eſſence: car il n'y a que les choſes dans leſquelles il eſt permis de diſtinguer l'exiſtence actuelle de l'eſſence, qui ayent beſoin de cauſe efficiente.*

D'où il infere que ce que j'avois dit auparavant eſt entierement renverſé; c'eſt à ſçavoir, *ſi je penſois qu'aucune*

chose ne peut en quelque façon estre à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, jamais en cherchant les causes des choses je ne viendrois à une premiere; ce qui néanmoins ne me semble aucunement renversé, non pas même tant soit peu affoibli, ou ébranlé; il est certain que la principale force non seulement de ma démonstration, mais aussi de toutes celles qu'on peut apporter pour prouver l'existence de Dieu par les effets en dépend entierement. Or presque tous les Theologiens soûtiennent qu'on n'en peut apporter aucune si elle n'est tirée des effets.

Et partant tant s'en faut qu'il apporte quelque éclaircissement à la preuve, & démonstration de l'existence de Dieu, lorsqu'il ne permet pas qu'on lui attribuë à l'égard de soi-même l'analogie de la cause efficiente, qu'au contraire il l'obscurcit, & empêche que les Lecteurs ne la puissent comprendre; particulierement vers la fin, où il conclut, *que s'il pensoit qu'il fallût rechercher la cause efficiente, ou quasi efficiente de chaque chose, il chercheroit une cause differente de cette chose.*

Car comment est-ce que ceux qui

ne connoissent pas encore Dieu, rechercheroient la cause efficiente des autres choses, pour arriver par ce moïen à la connoissance de Dieu, s'ils ne pensoient qu'on peut rechercher la cause efficiente de chaque chose?

Et comment enfin s'arresteroient-ils à Dieu comme à la cause premiere, & mettroient-ils en lui la fin de leur recherche, s'ils pensoient que la cause efficiente de chaque chose dût estre cherchée differente de cette chose?

Certes il me semble que Monsieur Arnauld a fait en ceci la même chose, que si, (après qu'Archimede parlant des choses qu'il a démontrées de la Sphere par analogie aux figures rectilignes inscrites dans la Sphere même, auroit dit, si je pensois que la Sphere ne peut estre prise pour une figure rectiligne ou quasi rectiligne, dont les costez sont infinis, je n'attribuërois aucune force à cette démonstration, parce qu'elle n'est pas veritable, si vous considerez la Sphere comme une figure curviligne, ainsi qu'elle est en effet, mais bien si vous la considerez comme une figure rectiligne dont le nombre des côtez est infini.)

Si, dis-je, Monsieur Arnauld ne

trouvant pas bon qu'on appellât ainsi la Sphere, & néanmoins désirant retenir la démonstration d'Archimede, disoit, si je pensois que ce qui se conclut ici, se dût entendre d'une figure rectiligne dont les costez sont infinis, je ne croirois point du tout cela de la Sphere, parce que j'ai une connoissance certaine que la Sphere n'est point une figure rectiligne.

Par lesquelles paroles, il est sans doute qu'il ne feroit pas la même chose qu'Archimede, mais qu'au contraire il se feroit un obstacle à soi-même, & empêcheroit les autres de bien comprendre sa démonstration.

Ce que j'ai déduit ici plus au long que la chose ne sembloit peut-estre le meriter, afin de montrer que je prens soigneusement garde à ne pas mettre la moindre chose dans mes écrits, que les Theologiens puissent censurer avec raison.

5. Voyez l'Objection p. 217. nombre 5. Enfin j'ai déja fait voir assez clairement dans les réponses aux secondes Objections, nombre 3. 4. & 5. p. 89. 90. 92. &c. que je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit, que nous ne sommes assurez que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraïes qu'à cause que Dieu est ou existe: & que nous ne sommes assurez que Dieu est, ou existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement & fort distinctement, en faisant distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement, d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conceuës.

Car premierement nous sommes assurez que Dieu existe, parce que nous prestons nôtre attention aux raisons qui nous prouvent son existence. Mais après cela il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conceu une chose clairement, pour estre asseurez qu'elle est vraïe, ce qui ne suffiroit pas, si nous ne sçavions que Dieu existe, & qu'il ne peut estre trompeur.

6. Voyez l'Object. p. 217. nombre 5. Pour la question sçavoir s'il ne peut y avoir rien dans nôtre esprit, en tant qu'il est une chose qui pense, dont lui-même n'ait une actuelle connoissance, il me semble qu'elle est fort aisée à résoudre, parce que nous voïons fort bien qu'il n'y a rien en lui, lorsqu'on le considere de la sorte, qui ne soit une pensée, ou qui ne dépende entierement de la pensée, autrement cela n'appartiendroit pas à l'esprit, en tant

qu'il eſt une choſe qui penſe; Et il ne peut y avoir en nous aucune penſée, de laquelle, dans le même moment qu'elle eſt en nous, nous n'aïons une actuelle connoiſſance.

C'eſt pourquoi je ne doute point que l'eſprit, auſſitôt qu'il eſt infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penſer, & que dès-lors il ne ſçache qu'il penſe, encore qu'il ne ſe reſſouvienne pas par à près de ce qu'il a penſé, parce que les eſpeces de ſes penſées ne demeurent pas empreintes en ſa memoire.

Mais il faut remarquer que nous avons bien une actuelle connoiſſance des actes, ou des operations de nôtre eſprit, mais non pas toûjours de ſes puiſſances, ou de ſes facultez, ſi ce n'eſt en puiſſance; En telle ſorte que lorſque nous nous diſpoſons à nous ſervir de quelque faculté, tout auſſitôt ſi cette faculté eſt en nôtre eſprit, nous en acquerons une actuelle connoiſſance; C'eſt pourquoi nous pouvons alors nier aſſûrément qu'elle y ſoit, ſi nous ne pouvons en acquerir cette connoiſſance actuelle.

RE'PONSE

Aux choſes qui peuvent arreſter les Theologiens.

JE me ſuis oppoſé aux premieres raiſons de Monſieur Arnauld, j'ai tâché de parer aux ſecondes, & je donne entierement les mains à celles qui ſuivent, excepté à la derniere, au ſujet de laquelle j'ai lieu d'eſperer qu'il ne me ſera pas difficile de faire en ſorte que lui-même s'accommode à mon avis. 7.

Voyez l'objection, p. 218. & ſuiv. nombre 7.

Je confeſſe donc ingenuëment avec lui que les choſes qui ſont contenuës dans la premiere Meditation, & même dans les ſuivantes, ne ſont pas propres à toutes ſortes d'eſprits, & qu'elles ne s'ajuſtent pas à la capacité de tout le monde; mais ce n'eſt pas d'aujourd'hui que j'ai fait cette declaration; je l'ai déja faite, & la ferai encore autant de fois que l'occaſion s'en preſentera.

Auſſi a-ce été la ſeule raiſon qui m'a empêché de traiter de ces choſes dans le diſcours de la Methode qui étoit en langue vulgaire, & que j'ai

reſervé de le faire dans ces Meditations, qui ne doivent être lûës, comme j'en ai pluſieurs fois averti, que par les plus forts eſprits.

Et on ne peut pas dire que j'euſſe mieux fait, ſi je me fuſſe abſtenu d'écrire des choſes dont la lecture ne doit pas être propre, ni utile à tout le monde : car je les crois ſi neceſſaires, que je me perſuade que ſans elles on ne peut jamais rien établir de ferme & d'aſſuré dans la Philoſophie.

Et quoique le fer & le feu ne ſe manient jamais ſans péril, par des enfans ou par des imprudens, néanmoins parce qu'ils ſont utiles pour la vie, il n'y a perſonne qui juge qu'il ſe faille abſtenir pour cela de leur uſage.

Or, maintenant que dans la quatriéme Meditation je n'aïe eu deſſein de traiter que de l'erreur *qui ſe commet dans le diſcernement du vrai, & du faux*, & non pas de celle qui arrive dans la pourſuite du bien & du mal; & que j'aïe toûjours excepté les choſes qui regardent la foi, & les actions de nôtre vie, lorſque j'ai dit que nous ne devons donner créance qu'aux choſes que nous connoiſſons évidemment, tout le contenu de mes Meditations en fait foi; & outre cela je

l'ai expreſſément déclaré dans les réponſes aux ſecondes Objections, nombre cinquiéme, comme auſſi dans l'abregé de mes Meditations; Ce que je dis pour faire voir combien je défere au jugement de Monſieur Arnauld, & l'eſtime que je fais de ſes conſeils.

Il reſte le Sacrement de l'Euchariſtie avec lequel Monſieur Arnauld juge que mes opinions ne ſçauroient convenir, *parce que*, dit-il, *nous tenons pour article de foi que la ſubſtance du pain étant ôtée du pain Euchariſtique, les ſeuls accidens y demeurent*: Or, il penſe que je n'admets point d'*accidens réels*, mais ſeulement des modes, qui ne ſçauroient eſtre conçûs *ſans quelque ſubſtance* en laquelle ils réſident, *ni par conſequent auſſi exiſter ſans elle*.

A laquelle Objection je pourrois très-facilement m'exemter de répondre, en diſant que juſques ici je n'ai jamais nié qu'il y eût des accidens réels : car encore que je ne m'en ſois point ſervi dans la dioptrique, & dans les meteores, pour expliquer les choſes que je traitois alors, j'ai dit néanmoins en termes exprès dans les meteores, que je ne voulois pas nier qu'il y en eût.

Et dans ces Meditations j'ai de vrai

suppofé que je ne les connoiffois pas bien encore, mais non pas que pour cela il n'y en eût point : car la maniere d'écrire analytique que j'y ai fuivie, permet de faire quelquefois des fuppofitions, lorfqu'on n'a pas encore affez foigneufement examiné les chofes, comme il a paru dans la premiere Meditation, où j'avois fuppofé beaucoup de chofes, que j'ai depuis refutées dans les fuivantes.

Et certes, ce n'a point été ici mon deffein de rien définir touchant la nature des accidens, mais j'ai feulement propofé ce qui m'en a femblé de prim'abord; & enfin de ce que j'ai dit que les modes ne fçauroient eftre conçûs fans quelque fubftance en laquelle ils réfident, on ne doit pas inferer que j'aïe nié que par la toute puiffance de Dieu ils puiffent eftre féparez; parce que je tiens pour très-affûré, & crois fermement que Dieu peut faire une infinité de chofes, que nous ne fommes pas capables d'entendre, ni de concevoir.

Mais pour proceder ici avec plus de franchife, je ne diffimulerai point que je me perfuade qu'il n'y a rien autre chofe par quoi nos fens foient touchez, que cette feule fuperficie qui

eft le terme des dimenfions du corps qui eft fenti, ou apperçû par les fens; car c'eft en la fuperficie feule que fe fait le Contact, lequel eft fi neceffaire pour le fentiment, que j'eftime que fans lui pas un de nos fens ne pourroit eftre meu; Et je ne fuis pas le feul de cette opinion, Ariftote même, & quantité d'autres Philofophes avant moi en ont été : De forte que, par exemple, le pain & le vin ne font point apperçûs par les fens, finon en tant que leur fuperficie eft touchée par l'organe du fens, ou immediatement, ou mediatement par le moïen de l'air, ou des autres corps, comme je l'eftime, ou bien comme difent plufieurs Philofophes, par le moïen des efpeces intentionnelles.

Et il faut remarquer que ce n'eft pas la feule figure exterieure des corps qui eft fenfible aux doigts & à la main qui doit eftre prife pour cette fuperficie, mais qu'il faut auffi confiderer tous ces petits intervalles qui font, par exemple, entre les petites parties de la farine dont le pain eft compofé, comme auffi entre les particules de l'eau-de-vie, de l'eau douce, du vinaigre, de la lie ou du tartre, du mélange defquelles le vin eft compo-

sé, & ainsi entre les petites parties des autres corps, & penser que toutes les petites superficies qui terminent ces intervalles, font partie de la superficie de chaque corps.

Car de vrai ces petites parties de tous les corps aïans diverses figures & grosseurs, & differens mouvemens, jamais elles ne peuvent estre bien arrangées, ni si justement jointes ensemble, qu'il ne reste plusieurs intervalles autour d'elles, qui ne sont pas néanmoins vuides, mais qui sont remplis d'air, ou de quelque autre matiere; comme il s'en voit dans le pain qui sont assez larges, & qui peuvent estre remplis, non-seulement d'air, mais aussi d'eau, de vin, ou de quelque autre liqueur: & puisque le pain demeure toûjours le même encore que l'air, ou telle autre matiere qui est contenuë dans ses pores soit changée, il est constant que ces choses n'appartiennent point à la substance du pain: & partant que sa superficie n'est pas celle qui par un petit circuit l'environne tout entier, mais celle qui touche & environne immediatement chacune de ses petites parties.

Il faut aussi remarquer que cette superficie n'est pas seulement remuée

toute entiere, lorsque toute la masse du pain est portée d'un lieu en un autre, mais qu'elle est aussi remuée en partie, lorsque quelques-unes de ses petites parties sont agitées par l'air, ou par les autres corps qui entrent dans ses pores: Tellement que s'il y a des corps qui soient d'une telle nature que quelques-unes de leurs parties, ou toutes celles qui les composent, se remuënt continuellement (ce que j'estime estre vrai de plusieurs parties du pain, & de toutes celles du vin) il faudra aussi concevoir que leur superficie est dans un continuel mouvement.

Enfin il faut remarquer que par la superficie du pain, ou du vin, ou de quelque autre corps que ce soit, on n'entend pas ici aucune partie de la substance, ni même de la quantité de ce même corps, ni aussi aucunes parties des autres corps qui l'environnent, mais seulement *ce terme que l'on conçoit estre moïen entre chacune des particules de ce corps, & les corps qui les environnent, & qui n'a point d'autre entité que la modale.*

Voïez la sixiéme objection contre ceci nom. 8.

Ainsi puisque le contact se fait dans ce seul terme, & que rien n'est senti si ce n'est par contact, c'est une chose

manifeste que de cela seul que les substances du pain & du vin sont dites estre tellement changées en la substance de quelque autre chose que cette nouvelle substance soit contenuë précisément sous les mêmes termes sous qui les autres étoient contenuës, ou qu'elle existe dans le même lieu où le pain & le vin existoient auparavant, (ou plûtôt, d'autant que leurs termes sont continuellement agitez, dans lesquels ils existeroient s'ils étoient presens,) il s'ensuit nécessairement que cette nouvelle substance doit mouvoir tous nos sens de la même façon que feroient le pain & le vin, s'il n'y avoit point eu de Transsubstantiation.

Or l'Eglise nous enseigne dans le Concile de Trente, section 13. Can. 2. & 4. *qu'il se fait une conversion de toute la substance du pain, en la substance du Corps de nôtre Seigneur Jesus-Christ, demeurant seulement l'espece du pain.* Où je ne vois pas ce que l'on peut entendre par *l'espece du pain*, si ce n'est cette superficie qui est moïenne entre chacune de ses petites parties, & les corps qui les environnent.

Car comme il a déja été dit, le contact se fait en cette seule superficie; &

Aristote même confesse, que non-seulement ce sens, que par un privilege special, on nomme *l'attouchement*, mais aussi tous les autres ne sentent que par le moïen de l'attouchement. C'est dans le Livre 3. de l'Ame, chap. 13. où sont ces mots *καὶ τα ἄλλα αἰσθητήρια ἁφῇ αἰσθάνεται.*

Or il n'y a personne qui pense que par l'espece on entende ici autre chose, que ce qui est précisement requis pour toucher les sens. Et il n'y a aussi personne qui croïe la conversion du pain au Corps de Christ, qui ne pense que ce Corps de Christ, est précisement contenu sous la même superficie sous qui le pain seroit contenu s'il étoit present; Quoique néanmoins il ne soit pas-là comme proprement dans un lieu; *mais sacramentellement; & de cette maniere d'exister, laquelle quoique nous ne puissions qu'à peine exprimer par paroles, aprés néanmoins que nôtre esprit est éclairé des lumieres de la foi, nous pouvons concevoir comme possible à Dieu, & laquelle nous sommes obligez de croire très-fermement.* Toutes lesquelles choses me semblent estre si commodément expliquées par mes principes, que non-seulement je ne crains pas d'avoir rien

dit ici qui puisse offenser nos Theologiens, qu'au contraire j'espere qu'ils me sçauront gré de ce que les opinions que je propose dans la Physique sont telles, qu'elles conviennent beaucoup mieux avec la Theologie, que celles qu'on y propose d'ordinaire. Car de vrai l'Eglise n'a jamais enseigné (au moins que je sçache,) que les especes du pain & du vin qui demeurent au Sacrement de l'Eucharistie, soient des accidens réels, qui subsistent miraculeusement tous seuls, après que la substance à laquelle ils étoient attachez, a été ôtée.

Mais à cause que peut-estre les premiers Theologiens, qui ont entrepris d'expliquer cette question par les raisons de la Philosophie naturelle, se persuadoient si fortement que ces accidens qui touchent nos sens étoient quelque chose de réel, different de la substance, qu'ils ne pensoient pas seulement que jamais on en pût douter, ils avoient supposé sans aucune valable raison, & sans y avoir bien pensé, que les especes du pain étoient des accidens réels de cette nature: Ensuite de quoi ils ont mis toute leur étude à expliquer comment ces accidens peuvent subsister sans su-

jet. En quoi ils ont trouvé tant de difficultez, que cela seul leur devoit faire juger qu'ils s'étoient détournez du droit chemin, ainsi que font les voïageurs quand quelque sentier les a conduits à des lieux pleins d'épines, & inaccessibles. Car premierement, ils semblent se contredire (au moins ceux qui tiennent que les objets ne meuvent nos sens que par le moïen du contact,) lorsqu'ils supposent qu'il faut encore quelque autre chose dans les objets pour mouvoir les sens, que leurs superficies diversement disposées: d'autant que c'est une chose qui de soi est évidente, que la superficie seule suffit pour le contact; Et s'il y en a qui ne veüillent pas tomber d'accord que nous ne sentons rien sans contact, ils ne peuvent rien dire touchant la façon dont les sens sont mûs par leurs objets, qui ait aucune apparence de verité. Outre cela l'esprit humain ne peut pas concevoir que les accidens du pain soient réels, & que neanmoins ils existent sans sa substance, qu'il ne les conçoive à la façon des substances: En sorte qu'il semble qu'il y ait de la contradiction, que toute la substance du pain soit changée, ainsi que le croit

l'Eglise, & que cependant il demeure quelque chose de réel qui étoit auparavant dans le pain; parce qu'on ne peut pas concevoir qu'il demeure rien de réel, que ce qui subsiste, & encore qu'on nomme cela un accident, on le conçoit neanmoins comme une substance. Et c'est en effet la même chose que si on disoit qu'à la verité toute la substance du pain est changée, mais que neanmoins cette partie de sa substance qu'on nomme accident réel demeure: dans lesquelles paroles s'il n'y a point de contradiction, certainement dans le concept il en paroît beaucoup. Et il semble que ce soit principalement pour ce sujet, que quelques-uns se sont éloignez en ceci de la créance de l'Eglise Romaine. Mais qui pourra nier que lorsqu'il est permis, & que nulle raison ni Theologique, ni même Philosophique ne nous oblige à embrasser une opinion plûtôt qu'une autre, il ne faille principalement choisir celles qui ne peuvent donner occasion ni prétexte à personne de s'éloigner des veritez de la Foi? Or, que l'opinion qui admet des accidens réels ne s'accommode pas aux raisons de la Theologie, je pense que cela se voit ici assez clairement; & qu'elle

soit tout-à fait contraire à celles de la Philosophie, j'espere dans peu le démontrer évidemment dans un Traité des Principes que j'ai dessein de publier, & d'y expliquer comment la couleur, la saveur, la pesanteur, & toutes les autres qualitez qui touchent nos sens, dépendent seulement en cela de la superficie exterieure des corps. Au reste on ne peut pas supposer que les accidens soient réels, sans qu'au miracle de la Transubstantiataion, lequel seul peut estre inferé des paroles de la consecration, on n'en ajoûte sans necessité un nouveau & incomprehensible, par lequel ces accidens réels existent tellement sans la substance du pain, que cependant ils ne soient pas eux-même faits des substances: Ce qui ne repugne pas seulement à la raison humaine, mais même à l'axiome des Theologiens, qui disent que les paroles de la Consecration n'operent rien que ce qu'elles signifient; & qui ne veulent pas attribuer à miracle, les choses qui peuvent estre expliquées par raison naturelle. Toutes lesquelles difficultez sont entierement levées, par l'explication que je donne à ces choses. Car tant s'en faut que selon l'explication que j'y donne, il

soit besoin de quelque miracle pour conserver les accidens après que la substance du pain est ostée ; qu'au contraire sans un nouveau miracle (à sçavoir par lequel les dimensions fussent changées) ils ne peuvent pas estre ostez. Et les Histoires nous apprennent que cela est quelquefois arrivé ; lorsqu'au lieu du pain consacré, il a paru de la chair, ou un petit enfant entre les mains du Prestre : Car jamais on n'a crû que cela soit arrivé par une cessation de miracle, mais on a toûjours attribué cet effet à un miracle nouveau. Davantage il n'y a rien en cela d'incomprehensible, où de difficile, que Dieu Créateur de toutes choses puisse changer une substance en une autre, & que cette derniere substance demeure précisément sous la même superficie, sous qui la premiere étoit contenuë. On ne peut aussi rien dire de plus conforme à la raison, ni qui soit plus communément receu par les Philosophes, que non-seulement tout sentiment, mais generalement toute action d'un corps sur un autre se fait par le contact, & que ce contact peut estre en la seule superficie : D'où il suit évidemment que la même superficie doit toûjours agir ou patir de la

même façon, quelque changement qui arrive en la substance qu'elle couvre.

C'est pourquoi, s'il m'est ici permis de dire la verité sans envie, j'ose esperer que le tems viendra, auquel cette opinion, qui admet des accidens réels, sera rejettée par les Theologiens comme peu sûre en la foy, repugnante à la raison, & du tout incomprehensible, & que la mienne sera receuë en sa place, comme certaine & indubitable. Ce que j'ay crû ne devoir pas ici dissimuler, pour prévenir autant qu'il m'est possible, les calomnies de ceux qui voulant paroître plus sçavans que les autres, & ne pouvant souffrir qu'on propose aucune opinion differente des leurs, qui soit estimée vraïe & importante, ont coûtume de dire qu'elle repugne aux veritez de la Foy, & tâchent d'abolir par autorité ce qu'ils ne peuvent refuter par raison. Mais j'appelle de leur Sentence à celle des bons & orthodoxes Theologiens, au jugement & à la censure desquels je me soûmettray toûjours très-volontiers.

Fin du premier Tome.



